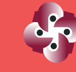


El desafío de un pensar diferente

Pensamiento, sociedad y naturaleza

Augusto Castro



CLACSO

EL DESAFÍO DE UN PENSAR DIFERENTE

Castro, Augusto
El desafío de un pensar diferente : pensamiento, sociedad y naturaleza / Augusto Castro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-368-2

1. Ensayo Sociológico. 2. Sociología. I. Título.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Modernidad / Posmodernidad / Filosofía / Historia / Estado /Estado / Políticas Públicas / Ciudadanía / América Latina

EL DESAFÍO DE UN PENSAR DIFERENTE

PENSAMIENTO, SOCIEDAD Y NATURALEZA

Augusto Castro







Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar
Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

Primera edición
El desafío de un pensar diferente. Pensamiento, sociedad y naturaleza (Buenos Aires: CLACSO, septiembre de 2018)

ISBN 978-987-722-368-2

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional 

ÍNDICE

SEGUNDA PARTE
EL ESTADO, UN COMPLEJO DESAFÍO

TERCERA PARTE
LA IMPORTANCIA DEL SABER VIVIR EN EL MUNDO

Con cariño para
José Carlos, Aldo y Josh
y Marcos y Santiago

INTRODUCCIÓN

EL LIBRO QUE A CONTINUACIÓN PRESENTAMOS, titulado *El desafío de un pensar diferente. Pensamiento, sociedad y naturaleza,* representa un trabajo de reflexión realizado en estos últimos años sobre algunos temas que consideramos importantes. Los tópicos sobre los que versará este texto son varios: las maneras de pensar y la crítica al pensar moderno, algunas ideas sobre el papel del Estado en esta época, y varias consideraciones que vinculan la cuestión ambiental, la naturaleza y la ética. Son diecinueve estudios y trabajos organizados en tres partes que dan cuenta de interrogantes, preocupaciones y convicciones que tenemos frente a los acontecimientos que percibimos en el mundo en el que vivimos.

En nuestra reflexión tenemos varios hilos conductores que atraviesan las partes en las que hemos dividido el libro. Estos hilos conductores expresan por un lado, nuestro deseo de asumir el reto de la complejidad y de la diversidad que se presentan en todos los terrenos de la actividad humana y por otro, la preocupación ética por la sociedad, el ambiente y los seres vivos. Vivimos en una época donde lo complejo ha adquirido su propio estatus y su permanencia, y donde la conducta ética no puede pasar desapercibida. Estamos en un momento donde la diversidad y la responsabilidad

moral han adquirido carta de ciudadanía. Estos son los desafíos que apreciamos y ojalá este libro pueda aportar en la discusión sobre estas problemáticas.

Al cerrar este libro tenemos más interrogantes que las que teníamos cuando empezamos a escribirlo. Las preguntas que nos hacemos son varias y exigen respuestas que no son sencillas. ¿Qué es *lo que de verdad acontece* en el mundo actual? ¿Cuál es el significado de un trabajo que quiere *dar cuenta* de ello? y ¿a quién o quiénes hay que dar cuenta? La primera pregunta nos lleva a mostrar qué es lo que se nos presenta como nuevo y destacable, y que de alguna manera explicaría lo que acontece en el mundo y en la vida de la especie humana. La siguiente interrogante busca indagar por qué es importante debatir y pensar esta situación y los hallazgos observados, y la tercera se pregunta por quiénes son los que van a recibir este conocimiento y esta información.

Desde nuestro punto de vista, vivimos un momento bastante peculiar y muy complejo de la vida humana y del planeta. La naturaleza y el mundo han sido siempre complejos, lo nuevo que acontece es la percepción que tenemos de ello. Quizá este momento está más centrado en el efecto que ha provocado en nosotros el conocimiento de la complejidad del mundo, que la complejidad misma que descubrimos. Tampoco queremos decir que los seres humanos recién tomamos nota de la complejidad de las cosas. Basta con mirar la especialización mostrada por los antiguos en innumerables asuntos para creer que somos hoy los que descubrimos la complejidad de las cosas. Nada más falso y arrogante.

Lo que queremos sostener es que en la actualidad nos sentimos impactados y sensibles por la complejidad hallada en las cosas, en la vida y en el planeta. Como que hoy tomamos nota con mayor profundidad del valor de cada cosa, de cada situación, de cada detalle. Hemos refinado nuestro gusto, nuestra manera de vivir, de convivir y ciertamente nuestra manera de pensar.

Antaño Aristóteles nos impresionó con un criterio que buscaba dar cuenta de la variedad de la naturaleza y que significó una nueva manera de conocer: el criterio de clasificar. En esa oportunidad *clasificar* buscaba determinar qué es lo común o igual a una serie de seres vivos o de cosas, pero a la vez, lo que los hacía diferentes. En sus trabajos de ciencia natural, Aristóteles nos habló, por primera vez, de los indicadores de género y de especie. Probablemente fueron de los primeros indicadores que nos servirían para conocer la diversidad y complejidad de la naturaleza y ordenar nuestra vida en torno a ella.

Luego de siglos, hemos ido comprendiendo el rol que tiene nuestra manera de pensar y nuestros métodos de conocimiento para enten-

der el mundo, las cosas y la vida humana. La ruptura del pensamiento moderno con el modelo de pensar aristotélico puso el acento en la racionalidad como la única instancia válida para entender el mundo. Esta mirada inicialmente cartesiana, que llamaremos optimista, sobre el papel de la razón humana, ha tenido consecuencias importantes para ponderar el valor del conocimiento humano.

La primera idea a señalar es que no se puede negar el extraordinario despliegue de la racionalidad moderna que se ha expresado, *grosso modo*, en la ciencia moderna. Todo el conocimiento que tenemos del universo, de la vida en general, y de nuestra propia especie en amplísimos campos del saber proviene del trabajo de la ciencia moderna.

La segunda observación es que la ciencia moderna ha sido desarrollada solo por *algunos* y sus logros no han servido para todos. Decimos *desarrollada por algunos* porque la ciencia moderna ha estado y está marcada por intereses específicos. Esto, en sentido estricto, no la invalida como conocimiento e incluso como saber, pero se trata de un saber que no puede atribuirse todo el conocimiento de la verdad y que no puede pretender ser universal.

Hoy sabemos que la racionalidad humana no es uniforme y que desde la perspectiva estrictamente del conocimiento, los seres humanos no han seguido los mismos métodos para llegar a la verdad. Innumerables han sido para los seres humanos los caminos para construir el conocimiento sobre el mundo y sobre sí mismos. La gran crítica a la ciencia moderna está justamente en eso, en que su mirada no se ha desprendido de una determinada manera de pensar, de una manera específica de razonar. Si hoy en día hay críticas a la ciencia moderna ello se debe a que se pueden reconocer, en el curso de la historia y en la actualidad, maneras de conocer ajenas a ella que han llegado a dar cuenta del conocimiento, por cierto tan válido y tan verdadero como el que nos ofrece la ciencia moderna. En el fondo, una de las críticas a esta está referida a sus vínculos con la economía y a la subordinación que ha tenido el capital sobre ella, y también al inmenso descuido, por no decir displicencia, hacia otras formas de conocimiento desarrolladas por la especie humana. Esto último no es solo una manera diferente de pensar, sino un asunto que nos lleva al universo de la conducta ética.

En este libro queremos dar cuenta de lo que para nosotros ha significado este cambio en la manera de pensar. Probablemente en nosotros ha tenido mucha influencia el que en este pasado casi medio siglo hayamos sido testigos de críticas sistemáticas al pensar moderno provenientes de la misma tradición moderna. Esto dice muy bien de ella, porque advierte su capacidad de mirarse a sí mis-

ma y de advertir sus límites; pero para que se pase de la autocrítica a una situación nueva se requiere de más. Habrá que aventurarse nuevamente en el mundo de la complejidad y se lo debe hacer con renovados instrumentos de análisis y con las nuevas subjetividades. Se trata, pensamos, de pensar y de expresarse desde puntos de vista distintos que muestren la diversidad de la especie humana, sus diferencias de pensamiento y sentimiento, y sus distintas miradas e imágenes del mundo.

Dar cuenta con seriedad de lo que acontece en un momento determinado como el presente es, sin duda, una gran responsabilidad moral. Para hacerlo hay que apoyarse en el trabajo de re-conocimiento de las cosas, del mundo y de las personas. Esto es fundamental para reconstruir la vida y organizar el futuro. Este esfuerzo no será cosa fácil, ni tarea de un día, sino un asunto muy complejo y que exige maduración, ponderación y tiempo.

La *Primera Parte* de este libro se titula *Pensando todo nuevamente*. En él hemos insertado varios capítulos que versan sobre asuntos relativos al pensamiento y a la filosofía. En el primero, que hemos llamado *La filosofía de la mixtura,* abordamos justamente nuestra percepción de la complejidad y la tarea que la filosofía debe afrontar en este asunto; luego en el capítulo segundo que titulamos *El respeto a la diferencia* se busca dar cuenta de la diversidad y del debate sobre la igualdad en la sociedad actual. En un tercer capítulo abordamos la discusión sobre la modernidad bajo el título *Una modernidad diferente,* en el que sostenemos que no hay una sola modernidad; en el cuarto capítulo titulado *Una nueva mirada al espacio público y al privado* estudiamos la cuestión del Estado, el espacio público no estatal, y la vida privada y los nuevos desafíos éticos. El penúltimo capítulo de esta parte lo hemos denominado *La sociedad como plasmación de su propio saber* y en él abordamos los temas de ciencia y técnica, subrayando el importante papel de esta última en la formación de la sociedad contemporánea. Finalmente, el sexto capítulo titulado *La honradez y la moralidad de hacer ciencia social*, estudia el sentido ético de la disciplina y la investigación sociológica. Nuestro interés en esta *Primera Parte* es el de presentar un conjunto de nuevas perspectivas y reflexiones que buscan profundizar en asuntos que *aparentemente* son lugares comunes, pero que nos parece que comportan situaciones nuevas.

La *Segunda Parte* de este trabajo lleva por título *El Estado, un complejo desafío* y tiene también seis capítulos. En esta parte se abordan problemas del Estado desde diversos puntos de vista. En el primer capítulo, que lleva por nombre *Las aporías del Estado moderno. El caso del Estado moderno en el Perú,* presentamos una *aporía,* un calle-

jón sin salida o quizá un escándalo, que trata de señalar cómo se ha podido forjar un Estado criollo sobre un país de indios; en el segundo capítulo, titulado *Las clases y el Estado. Un debate epistemológico,* ingresamos a un tema tan clásico como teórico: el de las relaciones entre la naturaleza del Estado y las exigencias de comprender mejor qué son las clases. En el tercer capítulo, que llamamos *Los desafíos de la diferenciación humana. Notas sobre la cuestión étnica,* tratamos de ingresar al debate, siempre difícil y complejo de lo que expresa la condición étnica. En el cuarto capítulo titulado *Los diversos rostros del indio en el Perú* entramos en una discusión más situada social y políticamente de la cuestión étnica, en relación al llamado *indio.* En el quinto capítulo, que hemos titulado *Dificil es pedir perdón, pero más difícil es perdonar. La reconciliación después del conflicto,* abordamos los problemas del perdón, la violencia y la paz posterior al conflicto armado interno que vivió el Perú. Cerramos nuestra reflexión sobre el Estado con el capítulo sexto en el que presentamos el tema sobre *El rol del Estado y la responsabilidad social empresarial,* en él queremos debatir sobre la conducta práctica que las empresas privadas deben tener con la sociedad y el Estado. En esta *Segunda Parte,* con el mismo interés de la anterior, hemos buscado profundizar en asuntos que nos parecen claves de la teoría o de la vida del Estado y de la sociedad contemporánea. Toda la problemática social del Estado, las clases, la cuestión étnica, la violencia y el perdón, así como las preocupaciones morales de las empresas, nos exige que pongamos a punto nuestros sentidos y nuestro pensar.

En la *Tercera Parte,* que lleva por título *La importancia del saber vivir en el mundo,* estudiamos y reflexionamos sobre una variedad de temas vinculados al Cambio Climático, la naturaleza y la bioética. En el primer capítulo titulado *El cambio climático* abordamos las preocupaciones que tenemos por el ambiente. En el capítulo segundo, titulado *Los conflictivos vínculos humanos con el territorio,* tocamos la vieja y problemática relación del ser humano con el territorio. En el capítulo tercero tratamos *La cuestión del agua* y consideramos que es uno de los puntos claves que debemos considerar para enfrentar el cambio climático y afirmar la vida en el planeta. Luego, en el capítulo cuarto titulado *Los actuales desafíos de la cuestión ambiental,* discutimos el balance económico y político del cambio climático a través de la discusión de los temas de mitigación y de adaptación. En el quinto capítulo, que llamamos de *La transformación de los conflictos. Abordajes desde una ética comprehensiva,* queremos debatir los conflictos sociales y darles un abordaje ético para no quedarnos en una mirada exclusivamente política. En el capítulo sexto que le hemos dado el nombre de *Consideraciones éticas para una mirada comprehensiva de*

la naturaleza estudiamos la importancia que tiene la naturaleza para el ser humano en todos los ámbitos y cómo debemos de rehacer nuestra práctica en relación con ella. Finalmente en el último capítulo, el séptimo, presentamos una orientación para pensar la ética, bajo el título de *Las condiciones para el saber vivir*. En este capítulo final nos esforzamos en presentar algunos requisitos para poder tener buen juicio y saber vivir.

Nuestra esperanza es que los trabajos puedan servir para repensar muchos temas y sobre todo darnos cuenta de la diversidad de asuntos y de la complejidad que cada detalle nos muestra. Como todo trabajo, tiene sus límites y sus problemas y este material no será la excepción. Lo importante a comunicar a través de esta variedad de asuntos que presentamos es tomar nota y conciencia de que lo que llamamos *realidad* no puede ser asida de una sola vez ni puede ser sintetizada en un enunciado o en un argumento. No hay que sufrir por ello, porque si bien no tenemos la capacidad para una mirada integradora y absoluta del conocimiento, sí tenemos la capacidad de darnos cuenta de que hay *multiplicidad* de formas y de realidades y debemos contentarnos con percibirlas, porque esta nos exige dar mayor consistencia a nuestra aspiración de unicidad del conocimiento.

Debo señalar que muchos de los trabajos que aquí presentamos han sido leídos y evaluados por pares. Varios han sido artículos publicados en revistas arbitradas o indexadas, y algunos han sido presentados en conferencias, foros y actividades académicas y también han sido publicados. Sobre la base de esos materiales y después de un nuevo trabajo de revisión y corrección en los que se han hecho nuevas sugerencias, mejorado el estilo e incorporado nuevas fuentes y bibliografía los hemos integrado como partes de este libro. El lector podrá advertir, además, que hay temas que son permanentes o atraviesan muchos de los capítulos, pero ello no obedece a que querramos repetir ideas o fuentes, sino que el planteamiento de muchas cuestiones éticas y morales exige que volvamos a precisar sentidos e ideas que hemos tomado como base.

Debo agradecer al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) por publicar este libro y permitir con ello que pueda aportar con algunas ideas en la reflexión sobre cuestiones que nos parecen fundamentales. Mi agradecimiento a Pablo Gentili, Secretario Ejecutivo de CLACSO, y en especial al Nicolás Arata de la Universidad de Buenos Aires y miembro de la Secretaria Ejecutiva de CLACSO. Sin ellos este libro no hubiera sido publicado. Mi agradecimiento también a Lucas Sablich, con quien se coordinó gran parte de este trabajo. CLACSO ha sido un espacio muy importante para mi trabajo, porque me ha permitido tener una mirada latinoamericana de

los problemas sociales y ambientales. No solo han sido las decisiones que se han tomado y en las que he participado junto a otros colegas latinoamericanos como miembro del directorio, sino en la participación en dos grupos de investigación: uno de Filosofía Política y el otro sobre Cambio Climático, Movimientos Sociales y Políticas Públicas. Hay varios de los trabajos que presento que se han realizado, debatido y publicado como parte de la investigación de estos grupos. Debo también reconocer que la experiencia como Coordinador de la Red de Posgrados en Sociedad y Ambiente de CLACSO fue muy importante para apuntalar la investigación de jóvenes que avanzaban en sus tesis en materia social y medio ambiental. La colaboración de la universidad de Sao Paulo en Brasil, la Universidad Nacional de Colombia, la Universidad de Rosario de la Argentina y la Pontificia Universidad Católica del Perú fue muy interesante para tejer una amplia red de estudios, intercambio e investigación. Muchas de las ideas nacen a partir de intensos debates y colaboraciones realizadas en estos últimos años.

No puedo dejar de agradecer a Rosario Bernardini que con su experiencia en temas sociales y ambientales ligados a su formación lingüística revisó en detalle cada capítulo y me dio sugerencias muy importantes a la vez que corrigió mis yerros. Debo, agradecerle porque se tomó muy en serio el trabajo de corrección y evaluación del material. También debo agradecer a Pilar Bustillos y Carmen Sánchez del INTE – PUCP que me ayudaron en la transcripción de los primeros borradores del texto y que me ofrecieron una invalorable ayuda en una infinidad de detalles.

Debo agradecer también a mis colegas de la Pontificia Universidad Católica del Perú por permitirme debatir una serie de temas tanto en ciencias sociales y ética como en asuntos ambientales. En los últimos años he tenido acceso a información de primera mano y a muy interesantes debates en ciencias sociales mientras estuve a cargo el Centro de Investigaciones Sociológicas Económicas Políticas y Antropológicas (CISEPA – PUCP). De la misma manera, es incalculable lo que he aprendido durante estos últimos años en que he estado encargado del Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables, el INTE –PUCP. Mis pensamientos han nacido de la discusión, el debate y el recojo de información que he tenido gracias a mi participación en estos institutos de investigación.

Debo también reconocer el aporte que he recibido en las clases de pregrado y posgrado de los estudiantes en diferentes cursos de la especialidad de sociología y de ciencias sociales estos años. El diálogo y el debate con ellos han sido muy importantes para la precisión de los

conceptos de ética, sociedad y modernidad, así como de la problemática que plantea el medio ambiente.

Debo señalar para finalizar que al tocar tanta variedad de temas uno comete errores y pido de antemano disculpas por ello. La variedad de sentidos que tienen las proposiciones y las ideas que se manejan son de tal complejidad en nuestra época que desde mi particularidad solamente puedo aspirar, y ojalá sea así comprendido, a indicar problemas que veo como importantes. Ingresar a lo complejo es todo un desafío, yo lo único que busco con este material es simplemente enunciarlo e indicarlo.

Primera parte

PENSANDO TODO NUEVAMENTE

Capítulo 1

LA FILOSOFÍA DE LA *MIXTURA*[1]

UNA CONSTATACIÓN IMPORTANTE que debemos resaltar para redefinir el sentido de la filosofía y de la manera de pensar en estos tiempos es que personas, pueblos y países considerados muchas veces secundarios y sin ningún rol en la vida moderna han pasado a ser cada día más importantes y, junto con ello, se les reconoce cada vez más como interlocutores en el mundo. Es en este nuevo escenario que nos interesa comprender el sentido que tiene la *verdad*. Estamos ante una realidad que se caracteriza por ser cada vez más intersubjetiva, globalizada y plagada de redes. Definitivamente, los cambios sociales y políticos en el mundo contemporáneo marcan nuevas características de la sociedad y el pensamiento.

Cada día se reduce más el peso y la tradición del mundo occidental y se da pie a la emergencia de nuevas sociedades y culturas, nuevas prácticas políticas y nuevas economías. Europa, los Estados Unidos y la cultura occidental compiten con fuerza por el liderazgo del mundo, pero hay otros centros de poder que también compiten y ponen en

1 Algunas de las ideas de este artículo formaron parte de una ponencia presentada con el mismo nombre en el *Coloquio Internacional La filosofía de Francisco Miró Quesada Cantuarias - Homenaje por sus 100 Años de Vida*, realizado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) del 20 al 23 de febrero de 2018.

dificultades los poderes tradicionales. Como sabemos, se han generado ya reflexiones en la filosofía europea bastante pesimistas en la década de los ochenta por parte de los posmodernos y post estructuralistas, que dieron pie a que el propio Habermas reconociera —en esos años— que lo que estaba en juego al hablar de la modernidad y de la filosofía era la *sustancia* de las ideas occidentales. Habermas lo refiere de esta manera:

> "En lo que se refiere a la actualidad, el motivo de esta obra salta a la vista. Desde fines de los años sesenta, las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable. La estabilización de la situación interna, conseguida (de forma quizá particularmente impresionante en Alemania) sobre la base del compromiso que el Estado social representa, se está cobrando crecientes costes culturales y psicosociales; también se ha tomado mayor conciencia de la labilidad, obviada pasajeramente, pero nunca realmente dominada, de las relaciones entre las superpotencias. Lo que está aquí en juego, y de ahí la importancia del análisis teórico de estos fenómenos, es la sustancia de las tradiciones e ideas occidentales" (Habermas, 2001: 11-12, Tomo I).

Conviene que insistamos en tres ideas que nos parecen sugerentes para hacer una reflexión de fondo sobre el momento en el que vivimos.

La primera es que muchas de las regiones y de los países a los que estamos haciendo mención son espacios y comunidades humanas que no han sido reconocidos por el Occidente como pueblos con historia y con filosofía, percepción que ciertamente hoy en día está totalmente fuera de circulación y que felizmente se bate en retirada. Partimos, por ello, de una nueva manera de percibir la vida humana y sus formas de organización social.

La segunda idea es el reconocimiento de nuevas formas de relación entre los miembros de las comunidades humanas, como es el caso de la gestación permanente de redes, de plataformas de comunicación y de intercambio, que son cada vez más especializadas y globalizadas, y que de hecho marcan definitivamente las maneras de enfrentar la vida humana y por ende, las características de la ciencia y del pensamiento. No hay manera hoy de establecer intercambio científico fuera y alejado de las redes sociales de comunicación que se han impuesto en el mundo.

Finalmente, la tercera reflexión es que hoy en día se habla y se discute sobre *consensos e interculturalidad* en todo el ámbito del planeta y también del *reconocimiento de las diferencias* en cada espacio regional y local; naturalmente que esto nos ha llevado a repensar el sentido de la *verdad* en un escenario que se presenta tan diverso como

relativista. Las ideas tenidas por válidas y de carácter universal por la tradición occidental ya no son hoy consideradas así por otras sociedades, y no son decisivas para la vida de muchos pueblos.

1. PUEBLOS SIN HISTORIA NI FILOSOFÍA

El mundo de hoy se estructura en inmensas regiones y nadie puede pretender abarcar en una sola mirada toda su complejidad. Quedó muy atrás la pretensión hegeliana de una filosofía de la historia (Hegel, 1971). Incluso, las críticas más profundas que se pueden hacer al sistema desde una óptica exclusivamente occidental no darán pie, necesariamente, a réplicas ni a debates sustantivos en inmensas regiones del planeta que pueden considerarlas deleznables y muchas veces poco importantes para su realidad.

El peso de las regiones es cada día más intenso en términos económicos, políticos y sociales, y ello nos plantea inmensos desafíos en la comprensión del pensamiento y la cultura. Nos estamos refiriendo a un mundo que cuenta con ciento noventa y tres estados nacionales constituidos, sin contar con la voluntad expresa de pueblos como el palestino y el kurdo que aspiran a ser estados nacionales. Asimismo, hablamos de un número inmenso de etnias que se encuentran integradas a los estados nacionales. En realidad, casi todos los llamados estados nacionales, por la composición étnica de sus pueblos —se calculan alrededor de seis mil etnias en el mundo— deberían llamarse mejor estados multinacionales. Esta realidad de la especie humana nos obliga a que seamos mucho más humildes a la hora de pretender una sola manera de pensar.

No se puede negar que, como decía Descartes, el sentido común es lo mejor repartido en el mundo: "El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen" (Descartes, 1975: 29); aunque hoy sería más exacto afirmarlo que en su época, porque la llamada *subjetividad* se ha posesionado del mundo y de todos los pueblos, y es su fundamento sin duda alguna. Esto nos lleva a pensar, por un lado, que las tareas en pos de la verdad siguen siendo válidas; pero por el otro, se plantea la necesidad de pensarla desde una diversidad de tradiciones humanas y no solo desde una. Así, los desafíos de la filosofía se han vuelto a la vez que más complejos, ciertamente más interesantes.

Probablemente lo novedoso de nuestra época se encuentra en el reconocimiento de lo que hemos venido a llamar *el otro*. Este reconocimiento ha llevado a aceptar que lo que se pensaba o decía de muchos pueblos que fueron considerados *sin* cultura, *sin* historia y *sin*

pensamiento, era en realidad un prejuicio y escondía una gran ignorancia o quizá, más bien, intereses determinados. Naturalmente que ni la cultura, ni la historia, ni la filosofía de muchos pueblos pueden ser semejantes a la tradición cultural del mundo occidental y cristiano, ni tampoco a su historia, ni a la tradición de su pensamiento. No son iguales y tampoco tendrían por qué serlo.

No es posible pensar sobre el mundo y la especie humana sin tomar en cuenta su diversidad y su devenir (Gómez-Heras, 2010). La modernidad no es solo la del europeo, que a la manera de Cristóbal Colón se hace a la mar en búsqueda de nuevos mundos. Hoy somos conscientes de que el conocimiento de la naturaleza, del cosmos y de nosotros mismos, a pesar de los avances alcanzados, es todavía incipiente. A medida que avanzamos nos damos cuenta de que lo que no conocemos es inmenso.

La modernidad no reflejó el imperio de *la* subjetividad humana, sino el imperio de *una* subjetividad humana muy específica y determinada. No expresó las diferentes formas de pensar y de sentir que la especie humana posee ni las diversas formas de vida inteligente del planeta. Una sombra de etnocentrismo y de antropocentrismo ha estado presente en esta primera mirada global del mundo y del sujeto moderno.

2. EL RE-DESCUBRIMIENTO DE LAS DIFERENCIAS

Como hemos señalado, los pueblos antes considerados sin historia y sin filosofía por Occidente tienen sus maneras de pensar y de entender la historia, y obviamente esas son formas diferentes. Quizá no tengan una visión lineal de la historia y es probable que para ellos el pasado y el futuro se sobrepongan arbitrariamente y de manera circular; y seguramente tampoco existe el tipo de pensamiento filosófico occidental que siempre se ufanó de ser ajeno a cualquier relación con lo cosmogónico, lo religioso o cultural. ¡Ciertamente toda una ingenuidad en este punto! Hoy sabemos que muy pocas veces —por no decir nunca— el pensamiento ha logrado aislarse con éxito de sus propias tradiciones culturales y religiosas. No estamos seguros de que Sócrates y Platón hayan podido realmente tomar la distancia suficiente de su propia tradición cultural y religiosa; habría que revisar el peso de la tradición órfica en su pensamiento.

No hemos hecho todavía los esfuerzos suficientes para repensar el mundo, los seres vivos y las cosas. La modernidad nos ha señalado que el mundo es nuestra creación subjetiva. ¿Son los seres vivos, las montañas y los ríos también parte de nuestra creación subjetiva? Somos una especie animal con claras pretensiones divinas que muchas veces no recuerda su rol en la naturaleza, como plantea Hara-

ri (2017). Hemos sostenido, lamentablemente, que el pensamiento engloba toda la realidad y con ello hemos creído que las formas de pensar reemplazan al mundo, y que este es solo una extensión del pensamiento humano.

Lo interesante y a la vez complejo del tema, es que esta misma tradición moderna occidental advierte y se da cuenta de que hay otras maneras de pensar y de sentir; formas tan racionales, tan lógicas y tan sensibles como las aspiraciones racionales y subjetivas del pensar occidental.

La filosofía, según Aristóteles, sería el esfuerzo de pensar el pensar; pero, ¿a qué pensar nos estamos refiriendo con el segundo pensar? Quizá sea mejor decir que el rol de la filosofía hoy puede estar en pensar sobre los *diversos* pensares. Tampoco debemos dejar de preguntar ¿a qué nos referimos con el primer *pensar*? Queda claro que hay diversas maneras de pensar, pero ¿quién es el que puede o pretende *pensar* estos pensares?

Pensar de esta manera supone, como dijimos líneas arriba, reconocer que la ya vieja tradición moderna que consideraba desde una sola y misma mirada el pensamiento, la naturaleza, la vida, el espacio y el tiempo se ha resquebrajado, y que la emergencia de nuevos sujetos modernos individuales, colectivos y herederos de diferentes tradiciones de pensamiento y de cultura ha cambiado radicalmente la reflexión sobre todos los órdenes de cosas.

Probablemente consideremos que lo nuevo no es más que una reflexión más acotada a lo que observamos y vivimos en el mundo de hoy. Seguramente que sí; y tiene, y tendrá, sus límites. Pero esta nueva percepción implica necesariamente un reconocimiento de los límites de un pensar que quiso solo desde *una* tradición humana y social pensar la totalidad de la experiencia humana y mundana. Esto es lo que hoy ha entrado en crisis y es por eso que nos vemos en la necesidad de repensar el papel de la filosofía.

3. REDES MUNDIALES DE INTEGRACIÓN. LOS NUEVOS GRUPOS DE INTERÉS

Buena parte de las relaciones sociales se expresan hoy en día a través de redes. Este cambio se ha producido por las inmensas transformaciones operadas en las comunicaciones y en la llamada sociedad del conocimiento. Las viejas relaciones sociales, en realidad, no han desaparecido. Lo que aparece como redes sociales y de comunicaciones es la nueva dimensión que adquieren las relaciones de las personas con la revolución de la información y las comunicaciones. El artista brasileño Roberto Carlos cantaba hace unas décadas que quería tener un millón de amigos. ¿Es posible tener un millón de amigos?, ¿es posible

tener tantas relaciones y tanta fama? La respuesta no es tan importante como la pregunta. ¿Cómo hemos llegado a ella? En realidad, el *Twitter*, el *Facebook* y los cientos de páginas de redes se han encargado de que este desafío pueda ser realidad.

Hoy en día no solo hay millones de personas que pueden mostrar sus nutridos vínculos sociales, sino que hay millones de personas articuladas y adscritas a diversos grupos de interés. Basta navegar en Internet para descubrir la inmensa cantidad de grupos articulados por diversos asuntos y los cientos y miles de personas interesadas en ellos. Ciertamente que hay un problema de cantidad de personas, pero eso no es todo. Las redes son estructuras de relaciones humanas que tienden a permanecer en el tiempo y en el espacio. La imagen de la telaraña es la que mejor expresa la organización mencionada; es una red de intercambio con canales establecidos y que se realimenta permanentemente gracias al uso que se hace de ella. La especie humana ha crecido inmensamente y los nuevos medios de comunicación buscan responder a esta nueva situación.

Como decimos, no es un asunto meramente cuantitativo, es también cualitativo: hay sin duda intereses. Se trata de una comunicación con nítidos intereses individuales. No solo se busca hoy, como ayer, cómo adquirir un principado como sugería Maquiavelo hace siglos al inicio de la modernidad; hoy se busca el principado y mucho más, se busca de todo, se quiere todo y quien lo busca y lo desea es el individuo concreto que no lo hace en nombre de ninguna causa, sino solo desde su propia causa: desde su propio interés. Desde esta perspectiva parece que Maquiavelo quedó como un bebe de pecho frente a la ambiciones de nuestros contemporáneos. Así, en los grupos construidos en las redes se asocian personas que cuentan con los mismos deseos, necesidades y con los mismos intereses. Hoy tenemos organizaciones sociales llamadas redes y que implican mucho más que solo simples relaciones sociales.

Lo que ha propiciado estos intensos vínculos de la comunicación humana está relacionado con diferentes razones. Entre ellas, la exigencia de cubrir necesidades, la búsqueda de satisfacer deseos, o el intento de resolver conflictos o problemas. Las razones pueden ser muchas más, pero lo real es que nos parece a nosotros bastante difícil, por no decir imposible, lograr la solución de problemas, cubrir las necesidades o satisfacer los deseos de las personas desde una manera aislada o autárquica.

Basarse exclusivamente en las propias fuerzas es más una respetable conducta moral que una adecuada manera de vivir en el mundo contemporáneo. Nadie tiene todo lo que necesita o quiere. Ello, como sabemos, obligó en los tiempos primitivos a la conformación de la co-

munidad política, como sugería Platón en la República, y en los tiempos actuales se ha intensificado de manera exponencial y ha llevado a una mayor celeridad de los procesos de integración social y estatal en todos los órdenes en el mundo.

Así, en los grupos construidos en las redes se juntan personas que tienen los mismos deseos, necesidades y los mismos intereses. Esta es la forma en la que hoy los seres humanos se comunican e integran. En la actualidad tenemos organizaciones sociales llamadas redes y que implican mucho más que solo simples relaciones sociales[2].

3.1. LAS NUEVAS COMUNIDADES CIENTÍFICAS

La ciencia y la filosofía no son una excepción a esta realidad y ya tienen sus propias redes. Existen hace ya bastante tiempo comunidades científicas y filosóficas que intercambian información, conocimientos e investigaciones sobre su quehacer científico y sobre sus intereses académicos.

Existen varias organizaciones mundiales dedicadas a la filosofía y son varias las redes que asocian temáticas específicas dentro del mismo campo filosófico. Las diferentes etapas de la historia de la filosofía, sus temas clásicos —metafísica, ética, lógica, estética, entre muchas otras—, las escuelas y corrientes filosóficas, los filósofos clásicos, y las variadas tradiciones locales y nacionales de la filosofía, expresan hoy en día cuáles son los grupos de interés, y cuán diversa y compleja es su investigación y especialización. Nos encontramos inmersos en un mundo a la vez de especialistas y de personas simplemente interesadas en conocer solo algunos temas o aspectos puntuales.

Como todas las organizaciones humanas, estas se constituyen, se afianzan y mantienen, y luego se transforman o desaparecen. Hay redes que han surgido por una situación concreta y hay las que mantienen vínculos más estables y permanentes. Lo que motiva su surgimiento es simplemente el interés y la voluntad de sus miembros.

3.2. LOS NUEVOS SISTEMAS DE PRODUCCIÓN CIENTÍFICA. EL PAPEL DE LA INVESTIGACIÓN

De acuerdo con el espíritu de nuestra época han surgido tecnologías que pretenden medir el conocimiento científico y el saber y que muchas veces responden a intereses especiales.

Pongamos un ejemplo. Dentro del conjunto de exigencias que la producción académica contemporánea tiene, la producción científica

---

2 Un interesante estudio que presenta los debates y problemas de la sociedad de la información es *Senderos que se bifurcan: dilemas y retos de la sociedad de la información* (Villanueva, 2005).

y técnica se mide a partir de determinados parámetros e instrumentos; uno de ellos es la producción de *papers* de carácter científico que se publican en revistas especializadas y que cuentan con el aval, la aprobación y lectoría de personas —también especializadas— en los temas en mención. A más trabajos especializados y publicados, más reconocimiento y más éxitos profesionales y pecuniarios.

La razón que está en la base de esta nueva cultura científica es que el artículo o *paper* tiene la característica y el formato de sintetizar y presentar en unas cuantas páginas los resultados —muchas veces exitosos— de una investigación desarrollada y probada. Probablemente, en un mundo con muchísimas investigaciones y con muchísimos investigadores, el formato de un *paper* o artículo científico puede permitir que las metas y objetivos de la investigación se pongan en conocimiento de toda la comunidad científica y puedan así divulgarse con facilidad tanto a la comunidad científica como a la sociedad.

Como en el tema de las redes, podemos decir que este también es un problema de cantidad por la magnitud de las investigaciones; pero conviene hacer la misma advertencia: no solo es por ello, sino por un problema de calidad que está asociado con los intereses de las empresas y del Estado. Se trata de reconocer que no está en juego solamente el sano interés de la producción científica, sino que en la sociedad contemporánea el patrón que mide la producción académica está dado por las mismas premisas que rigen a las empresas para evaluarse y certificarse. Son indicadores similares a los de control de calidad, de desempeño y de resultados. Quizá se piense que se puede llegar a la sabiduría y a la verdad por medio de estos indicadores.

Las normas que ayer ordenaban la producción industrial hoy buscan ser generalizables a toda la comunidad científica y eso supone nuevas reglas. Las redes de comunicación e intercambio científico exigen niveles precisos de control académico sobre su producción y buscan, como todos los bienes producidos por la sociedad contemporánea, estar nítidamente certificados y al servicio, muchas veces, de empresas o del Estado que han financiado la investigación.

3.3. LOS LÍMITES DE LAS FORMAS

El conocimiento de la verdad no se define por la tecnología usada para mostrarla, digitalizarla, codificarla o para escribirla. Efectivamente, son temas distintos: la forma y el contenido. La sabiduría no está atada a una tecnología determinada. Tan sabio puede ser el ser humano que mantiene una vieja y profunda tradición oral como el que es capaz de crear el sistema del Internet. En eso no hay discusión.

No obstante, la forma siempre tuvo un peso y sus implicancias, pero no al punto de que la forma pueda reemplazar al fondo. Actual-

mente quienes no están en las redes, no participan de la comunicación y no comparten sus niveles de control y certificación son excluidos de la discusión académica y de los recursos económicos para eventuales investigaciones científicas.

Esto no es una novedad en la historia. Muchos han sido excluidos porque son analfabetos y no tienen acceso a una instrucción básica, es decir, no cuentan con la tecnología y la formación educativa básica correspondiente. Ha sucedido lo mismo con quienes no poseían una radio o un televisor y quedaban al margen de las noticias y de los debates importantes de la sociedad. Simplemente son excluidos del sistema. Pasa algo similar con quienes no tiene acceso en la actualidad a Internet, al software de computación o no tienen una cuenta en *Twitter*, *Facebook* o *Instagram*, porque ello los priva de una participación más activa en la vida social o académica.

Da la impresión de que la verdad está asociada con el instrumento y el método, y que sin instrumento y sin método no hay verdad. Seguimos en el horizonte cartesiano. Para muchos contemporáneos es con las tecnologías y con las más avanzadas, es decir, con las maneras de hacer las cosas más desarrolladas y actuales, como se decide la cuestión de la verdad. Parece que volviéramos a pensarnos como países sin historia y sin filosofía, pero esta vez como mundos sin acceso a la nueva tecnología o a las revistas indexadas, y concluimos por ello que no tenemos posibilidades de acceder a la verdad. Esto parece cierto, pero no lo es.

4. LA CUESTIÓN DE LA *VERDAD* Y LOS CONSENSOS INTERCULTURALES

Nos encontramos en una época en la que la filosofía se nutre de diversos ingredientes. Nadie puede —como hemos señalado al inicio— desde su sola mirada, abarcar toda la tradición de la historia del pensamiento y de la filosofía y, a la vez, sintetizarla. Las audacias de Hegel o, incluso, de Marx, hoy no son posibles. Los niveles de especialización son tan grandes que tanto en la filosofía como en la ciencia, el científico o el filósofo deben concentrarse y ceñirse a un aspecto o tema de estudio.

No es posible un dominio global del conjunto del saber. Nunca como hoy es posible advertir los límites del conocimiento individual e incluso del especializado, y tiene un profundo sentido recordar la vieja enseñanza socrática de que *solo sabemos que no sabemos*. Obviamente que nuestro deseo de absoluto, de totalidad, y nuestras ansias de razones universales sufren un terrible revés en esta época caracterizada por atenerse rigurosa y principalmente a la información particular y empírica. Esta tensión marca la ciencia y la filosofía de nuestro

tiempo. La mirada global que el filósofo busca le exige una mayor profundidad, pero la verdad anhelada parece anidar en un terreno mucho más profundo.

4.1. LA VERDAD COMO RELATO SUBJETIVO E INTERSUBJETIVO

Una manera de entender la verdad es quizá pensándola como una suerte de acuerdo. El primer criterio de verdad insistía desde tiempos remotos en una *adecuación* del intelecto con la cosa; en esa relación estaría la verdad. En tanto, la mirada moderna llevaba el criterio de verdad a lo contrario: a un encuadramiento de las cosas y del mundo con el pensamiento del sujeto, como señaló Descartes. Incluso, como todos sabemos, la perspectiva idealista moderna llegaría a colocar al pensar como la única realidad.

Podemos reconocer que ha pasado *mucha agua bajo el puente* en este terreno y nos encontramos en una época en que se privilegia el consenso, el acuerdo, el pacto, para poder definir lo que es importante y lo que podría ser verdadero. La verdad es arrancada del escenario del pensamiento y colocada como un elemento indispensable en y para la relación entre los seres humanos.

Así, en el ámbito político, en el caso del sistema democrático, por ejemplo, no se privilegia solamente la corrección de las ideas, sino aquellas que son del consenso y las que expresan la voluntad y los intereses de *todos* (Bobbio, 1990). En el campo del derecho, por su parte, la búsqueda de la justicia está ensamblada y asociada con el cumplimiento de la ley, que sabemos expresa —o debe expresar— el acuerdo ciudadano. El debate sobre la justicia se ha trasladado —de esta manera— al terreno de todos, al Estado (Rawls, 2000; Walzer-Fass, 2001; Sen, 2009). La discusión hoy es cuán justo puede ser el *Estado de derecho*. Quizá haya que recordar lo que sugería Jean Jacques Rousseau al plantear que es importante contar con un *sano entendimiento humano* para percibir el bien común, que la *voluntad general* es consenso de los corazones más que de los argumentos; y que,

> "En tanto que muchos hombres reunidos se consideran como un solo cuerpo, no tienen más que una voluntad, que se refiere a la común conservación y al bienestar general. Entonces todos los resortes del Estado son vigorosos y sencillos; sus máximas, claras y luminosas; no tienen intereses embrollados, contradictorios; el bien común se muestra por todas partes con evidencia, y no exige sino buen sentido para ser percibido. La paz, la unión, la igualdad son enemigas de las sutilezas políticas. Los hombres rectos y sencillos son difíciles de engañar, a causa de su sencillez: los ardides, los pretextos refinados no les imponen nada, no son ni siquiera bastante finos para ser engañados. Cuando se ve en los pueblos más felices del mundo ejércitos de campesinos que resuel-

> ven los asuntos del Estado bajo una encina y que se conducen siempre con acierto, ¿puede uno evitar el despreciar los refinamientos de las demás naciones que se hacen ilustres y miserables con tanto arte y misterio?” (Rousseau, 1982: 130).

En este campo, el de las ciencias políticas, la verdad es simplemente la *doxa* o mejor dicho, la *doxa* es considerada como la verdad. Probablemente que ante la imposibilidad de contar con una verdad redonda científicamente hablando, se asimile que lo más cercano a la verdad es la opinión. La opinión de la gente, la llamada opinión pública, se yergue como lo más cercano a la verdad, sienta sus fueros de manera profunda en la cultura contemporánea y lo que la gente opina pasa por verdadero. Las encuestas de opinión pasan por instrumentos científicos para develar lo que las personas quieren, piensan o desean. El problema aparece cuando la opinión de la gente está equivocada porque ha confundido sus deseos e intereses con la realidad.

En los estudios sociales, en la sociología o la antropología, así como en la política y la economía contemporáneas, la percepción del mundo y de las formas de relación humanas, entre otros temas, tiene un rango de verdad; todo esto en la medida en que lo que se siente y se percibe es tan o más real que aquello que puede determinarse como lo verdadero. La percepción de la gente pasa a ser lo objetivo y lo real. Así se entiende el poder de los medios, de la prensa y el ya mencionado poder de la opinión pública.

En el mundo de las artes, de la sensibilidad y de la belleza también hay una nueva comprensión de lo verdadero. La reflexión que Gadamer ofrece sobre la *verdad* del arte apunta a ello y nos indica la importancia del tema; para este filósofo, interesado en la reconstrucción de las ciencias del espíritu, se hace necesario superar la vieja conciencia estética y por ello plantea una nueva relación entre la verdad y el arte: “También a nosotros la cuestión de la verdad del arte nos ha obligado a criticar a la conciencia tanto estética como histórica, en cuanto que preguntábamos por la *verdad* que se manifiesta en el arte y en la historia” (1984: 222; énfasis original).

Preguntarse por la *verdad* del arte es de alguna manera preguntarse por la *verdad* de las expresiones del espíritu y, naturalmente, por la *verdad* de aquellas expresiones del espíritu humano más reacias y alejadas del quehacer de la ciencia. Esto es también una buena manera de sostener que lo verdadero no solo anida en el conocimiento llamado *objetivo*, sino que es también fundamento de la sensibilidad humana y de la subjetividad de la obra de arte.

De acuerdo con lo expresado pareciera que la *verdad* está vinculada con las características del relato subjetivo. La verdad estaría

situada, así, en la relación de los seres humanos y las cosas, en las relaciones establecidas entre los mismos seres humanos y en el mismo ámbito de la subjetividad individual. Efectivamente que los tiempos modernos le dieron un peso central a la subjetividad como el terreno para discernir el sentido de lo verdadero. Pero la subjetividad es un terreno de infinita diversidad. ¿Cómo enfrentar el desafío de la verdad en este terreno? Así y ante tales afirmaciones, es totalmente comprensible que tanto el positivismo decimonónico como el actual se batan en retirada.

4.2. LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD, TAREA DE TODOS

La búsqueda de la verdad no aparece hoy como la construcción y el esfuerzo de un solo sujeto o de un grupo humano específico. Efectivamente, nos parece que es el esfuerzo de un trabajo de consenso, de intenso debate, de disenso, y de construcción de y entre sujetos. La aspiración de la época es que la verdad sea expresión de todos. Por ello, la verdad es también un relato contrastado intersubjetivamente, como apuntó la Comisión de la Verdad y Reconciliación en el Perú (CVR) al buscar reconocer verdad en los testimonios de las víctimas de la violencia.

> "La CVR entiende por 'verdad' el relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato" (Comisión de la Verdad y Reconciliación, 2003: 49, Tomo I; énfasis original).

La razón que anida en lo más profundo de esta aspiración es que la verdad es lo más cercano a lo que los sujetos advierten de ella, pero no se confunde con ellos. Dado que la verdad no es posible de ser poseída de manera total y de una sola vez, lo más cercano a ella es la conciencia individual o social de su percepción. Del escepticismo en el conocimiento absoluto de la verdad hemos pasado a su reconocimiento relativo con la percepción. La incapacidad del conocimiento absoluto sobre la realidad nos ha llevado a una mirada relativista y concreta de lo que realmente podemos conocer.

Einstein sostenía a principios del siglo XX que era el *juicio* del sujeto el que construía en cada situación si la proposición era aplicable o no para el científico. De Einstein a la fecha se ha postulado una perspectiva más consensual e intersubjetiva que no niega la mirada subjetiva del conocimiento, sino que más bien la presupone siempre. La verdad que poseemos —siempre frágil, precaria, pero real y mejo-

rable— solo ha podido surgir por el curso y la participación de los diferentes enfoques, puntos de vista e investigaciones de todo tipo, que a la vez que nos descubren la realidad nos advierten nuestros límites.

La filosofía, como aspiración a la verdad y como uno de los caminos a la sabiduría, se nos muestra, entonces, como un relato contrastado e intersubjetivo de lo que es la verdad y que ha sido construido entre y por muchos sujetos. La verdad se presenta como un relato situado en y entre los sujetos, y que es permanentemente reelaborado y repensado por ellos. No es tarea individual, es tarea colectiva. No es solo tarea local y específica, es tarea global e integral. La filosofía busca así lo fundamental, lo que da razón a las cosas; busca la totalidad, pero hoy reconoce que lo debe hacer con todos.

El desafío de la filosofía puede realizarse a condición de reconocer que su discurso es tarea colectiva e intersubjetiva; pero es necesaria otra condición: que se reconozca que en la realidad humana y en el cosmos todo está mezclado o quizá como lo decía Anaxágoras, "todas las cosas están en todo":

> "Y puesto que las porciones de lo grande y de lo pequeño son iguales en número, también todas las cosas están en todo. Tampoco es posible que existan separadas, sino que todas tienen una porción de todo. Ya que no es posible que exista la parte más pequeña, nada puede ser separado ni llegar al ser por sí mismo, sino que todas las cosas deben estar juntas como lo estuvieron originariamente. En todas hay muchos ingredientes, iguales en número, tanto en las más grandes como en las más pequeñas de las que están siendo separadas" ([Anaxágoras 508] Kirk y Raven, 1981: 522-523).

Esta reflexión del pensador presocrático advierte que la igualdad y la diferencia están imbricadas. Es la igualdad de la diferencia.

5. LA FILOSOFÍA DE LA MIXTURA

Estamos en la necesidad hoy de continuar con estas reflexiones, que toman nota de la complejidad de las cosas. Por ello, a partir del relato construido intersubjetivamente, de la necesaria complementación de los discursos científicos, del análisis de los sistemas complejos e interdisciplinarios, de la síntesis y mezcla de opiniones diferentes y de la búsqueda de consensos, observamos los requisitos de la filosofía de nuestro tiempo. Se trata de una *filosofía de la mixtura*, una filosofía de lo complejo, de lo diverso, de lo diferente, que no puede dejar de reconocer lo valioso de todas las tradiciones de pensamiento y que sin ningún empacho las junta e integra a la manera de un maestro cocinero que en el Perú para preparar el alimento no teme integrar diversas tradiciones, insumos y productos. Así, el filósofo para acercarse un

poco más a la verdad debe conocer necesariamente los diversos caminos que han transitado hacia ella las tradiciones humanas.

Pensamos que no sería prudente volver a la discusión escolástica entre esencia y accidente, o a la más antigua y clásica entre el ser y la apariencia; pero lo real es que esta modernidad que evaluamos ha acentuado de una manera tan extrema el papel de las formas, las apariencias y los métodos, que conviene revisar una vez más esta vieja relación entre formas e ideas que data de los inicios del pensamiento.

Nadie tiene que pensar que las formas y metodologías no son importantes, pero no pueden ser confundidas con su objetivo: la verdad. El método no es la verdad, así como el andamio no es el edificio. Nadie puede creer que siguiendo al pie de la letra el protocolo llegará necesariamente a la verdad. Debemos buscar una adecuada relación entre la verdad y la manera de alcanzarla.

Cualquiera puede tener la razón, y puede plantear y tener los mejores argumentos en un mundo global. Ciertamente, más cercanos estarán de mostrarlos y plantearlos los que usen las mejores técnicas de investigación y cuenten con los recursos para tal fin; pero la *verdad* no se adquiere a partir de protocolos de cumplimiento, ni pertenece a ningún grupo humano en especial. Conviene reiterar aquí que la *verdad* no se agota en los métodos ni en los discursos del saber científico. La *verdad* necesita del reconocimiento de las diversas racionalidades, de la sensibilidad estética y del arte y, naturalmente, del *saber vivir* que plantea la reflexión ética.

La *verdad* nos obliga a mirar a través de diferentes enfoques y de diversas metodologías. La nueva filosofía o nueva manera de pensar, debe construirse a partir del reconocimiento de la complejidad del mundo y de la naturaleza humana. Esta filosofía que yo llamo *de la mixtura* debe dar cuenta del entramado del que estamos hechos tanto el mundo como los seres humanos.

Capítulo 2

EL RESPETO A LA DIFERENCIA

AL SOSTENER QUE DEBEMOS TENER una actitud de respeto a las diferencias queremos indicar que consideramos que el debate central se debe dar en torno a esta cuestión y no sobre el sentido de la diferencia propiamente dicho. Partimos de asumirla como un hecho dado y por eso exigimos respeto hacia ella. Por eso pensamos que hay que apreciarla como una ventaja y no como una inconveniencia. Contar con la diferencia como una ventaja significa tener en el mundo de hoy una identidad propia. Todo ello obliga necesariamente a una nueva manera de pensar y de actuar.

1. EL DEBATE SOBRE LA IGUALDAD, LA DIFERENCIA COMO VENTAJA

Un elemento sin duda singular y fundamental es la lucha por la igualdad. La lucha por la igualdad ha sido una de las banderas centrales del mundo moderno. Nace en Europa peleando contra el Antiguo Régimen, pero en el mundo global nació peleando contra el colonialismo y sus miserias. Hoy continúa con la lucha por la igualdad de género, la igualdad étnica y la igualdad política de derechos, entre tantas otras. Pero, ¿qué es lo que está en el fondo de esta gesta libertaria? Lo que nos parece que está en el corazón de este debate es la idea del reconocimiento de la diversidad de la condición humana.

Los seres humanos no son idénticos, son diferentes, y por ello la lucha por la igualdad tiene sentido y se justifica. La diferencia, como todos sabemos, reconoce lo peculiar y lo propio de cada ser. Así, el reconocimiento de la diferencia se torna fundamental para encarar el debate sobre la igualdad. La igualdad surge para respetar las diferencias y en esa orientación se construye.

Debemos sostener que el sentido de la igualdad siempre estuvo marcado por el reconocimiento de la diferencia. Desde la famosa sentencia de Solón en los inicios del Estado ateniense que señalaba que las personas no podían ser esclavizadas por causa de sus deudas (Aristóteles, 1984), pasando por los innumerables conflictos en la historia en pos de reconocimiento, la aspiración humana a la igualdad ha supuesto siempre, a la vez que la superación de la desigualdad, el respeto de las diferencias.

El desafío concreto que se presenta en el mundo es cómo vivir política y socialmente con seres humanos diferentes, que sienten, piensan y actúan de manera diferente. Cómo vivir, cuando además nos damos cuenta de que los llamados estados modernos nacionales no reflejan a las sociedades multinacionales y multiculturales sobre las que han sido construidos. Cómo vivir en estas condiciones nos parece el desafío de nuestro tiempo. Los permanentes conflictos interétnicos en muchos lugares del mundo, el racismo y la discriminación racial, la segregación, la exclusión y la trata de personas, la desigualdad y la pobreza, muestran a todas luces cuán desafiante es la lucha por la igualdad.

En este horizonte, una de las virtudes cívicas, la de la *tolerancia*, se convierte en un asunto clave y un asunto cultural de grandes implicancias para la convivencia humana en todo el mundo (Giusti, 2010). Tener la capacidad de *soportar* al otro, que ciertamente no es igual a uno, se vuelve un punto decisivo para la democracia, para el debate académico, para la vida social, para el manejo de la diversidad étnica, para respetar la diversidad sexual y para el manejo del Estado contemporáneo.

Partir de este enunciado significa reconocer que cada persona y cada pueblo tienen sus características particulares. Hoy, por ejemplo, de acuerdo con el lenguaje comercial y mundial que se usa, podemos comprender esas diferencias y llamarlas *ventajas comparativas*. No somos iguales, somos diferentes, y esto puede significar algo positivo en nuestra manera de relacionarnos, de comerciar, de integrarnos, de pensar y de vivir. Lo que antes se consideraba diferente era pensado como limitado y defectuoso, pero hoy en día pasa a ser una ventaja.

2. UN MUNDO NUEVO Y DIFERENTE

Algunos podrían sostener que, en sentido estricto, no hay cosas realmente nuevas ni diferentes en las que pensar, y que en el fondo los asuntos de la condición humana no han cambiado en lo fundamental y son los mismos de siempre. Efectivamente, podemos estar de acuerdo con esta postura en la que los problemas de hoy no son nuevos: el planeta es el mismo, las sociedades son herederas en virtudes y defectos de las antiguas, los problemas del conocimiento plantean los mismos desafíos de objetividad, los problemas relativos a la vida y a la muerte siguen presentes como antaño, y así en muchos temas. Así, desde esta perspectiva, las cuestiones de fondo de los seres humanos son las mismas. La continuidad del mundo y de la especie humana es realmente evidente.

Dicho esto, es necesario precisar en nuestra argumentación qué es lo novedoso de la realidad de este momento y hacernos algunas preguntas. ¿En qué consistiría lo propiamente nuevo y desafiante?, ¿qué tópicos nos parecen relevantes en este tiempo? Lo primero que debemos decir es que los desafíos no están solo en las temáticas, sino en la manera de pensarlas y enfrentarlas. Se trata de un problema de enfoque y consideramos que este es el que se ha modificado.

Los tópicos podrían ser los mismos que antaño, pero los contenidos son otros. Es el mismo planeta, pero a diferencia del planeta de los antiguos, este está atravesado por los efectos del cambio climático. Son las formas sociales de organización de los seres humanos, pero hoy están constituidos como estados nacionales o multinacionales y con desafíos prácticos distintos a los que Aristóteles o Cicerón podían enfrentar en Grecia o Roma, o Maquiavelo o Zwinglio en el Renacimiento. Son los desafíos de la multiculturalidad y la interculturalidad los que marcan la nueva reflexión sobre la cultura y la política; los desafíos de la problemática de género que lleva el tema del individuo humano a su expresión más radical y profunda poniendo en crisis la vieja práctica patriarcal; son las nuevas propuestas sobre el papel de los derechos humanos que obligan a repensar la práctica del Estado; de la bioética, que intenta orientarnos en nuestra relación práctica con la vida y con la naturaleza; de la información y de los medios de comunicación que transforman cada minuto la vida y las relaciones humanas; y otros más, los que se constituyen en tópicos nuevos o reformados que obligan a reflexionar.

En fin, se trata de un mundo complejo y de unos seres humanos, que si bien tienen raíces y tradiciones que los vinculan con los antiguos seres humanos y con el viejo mundo, tienen que enfrentar problemas diferentes que exigen nuevas respuestas. Las respuestas

antiguas no son ya suficientes para responder las preguntas de hoy. Estamos definitivamente ante una realidad diferente.

3. NUEVOS Y DIFERENTES ESPACIOS

Si bien el paso del tiempo es una dimensión a tomar en cuenta, el rol que juega el espacio también lo es. Las nuevas dinámicas han ido configurando nuevos espacios en el mundo, como si afirmáramos que hay diversos mundos en el propio mundo. Efectivamente, hay diversos órdenes humanos dentro del orden global. De las antiguas comunidades humanas se ha dado paso, desde los inicios de la modernidad, al surgimiento del Estado. Hoy asistimos a una articulación e interrelación cada vez más intensa de estos estados nacionales.

Esos mundos se conocen como los espacios regionales en el mundo globalizado de hoy. Esos espacios son los nuevos escenarios de vida, convivencia y relación para las comunidades humanas. No sabemos si de los viejos estados nacionales se dará paso a una nueva estructura organizativa en estos nuevos espacios regionales. No sabemos si los procesos de integración humana se expresarán en estas nuevas formas de organización multi-estatal. Lo cierto es que los estados nacionales están agrupados en regiones y definen en ellas sus problemas más inmediatos antes que en el mundo global.

Los espacios regionales son varios. Están, por citar a algunos, la comunidad de estados nacionales independientes que estuvieron vinculados con la ex Unión Soviética; la comunidad de países vinculados por la tradición árabe y la tradición islámica; la pancomunidad del África subsahariana y también los países de África del norte; la comunidad europea, EE.UU. y Canadá; los pueblos de China y el Japón, y los del sudeste asiático; la comunidad de Asia del sur que agrupa los estados nacionales de la India, Pakistán, Bangladesh, entre otros; los países de Pacífico, así como la región latinoamericana que involucra a los estados nacionales que van desde México hasta Chile. Estos espacios tienen foros, asambleas, acuerdos, convenios, y representan espacios particulares y especiales para la convivencia humana y sus desafíos. Son espacios regionales creados por la dinámica de la historia y la cultura humana.

La filosofía, desarrollada histórica y principalmente en el espacio europeo, ha tenido un desarrollo particular en estos espacios regionales. En el caso específico de América Latina la perspectiva filosófica de raigambre europea se ha desarrollado, aunque no con tanto ímpetu, pero ha buscado a la vez que ser fiel a esta tradición de pensamiento, enfrentar los desafíos que entrañan el pensamiento y la cultura de sus pueblos originarios con los que comparte su vida y que ciertamente son bastante diferentes a los europeos.

Pensamos que esta nueva situación, que aparenta ser un límite, no es otra cosa que un inmenso desafío para el ejercicio del pensamiento. En este horizonte, la tradición filosófica no tiene por qué sentir que va a desaparecer; todo lo contrario, como hemos sugerido líneas arriba, las tareas resultan hoy más sugerentes e interesantes. Se trata de pensar los problemas humanos desde una dimensión regional que, dicho sea de paso, puede ser la mejor manera de pensar los problemas globalmente. Esto, naturalmente, coloca las tareas del pensar en un nuevo punto de partida.

4. NUEVOS TÓPICOS DE REFLEXIÓN

En este nuevo horizonte es conveniente resaltar las cosas que se han hecho y que han marcado momentos importantes de la reflexión. Como acabamos de decir, no partimos de la nada, el pensamiento desarrollado entre nosotros ha ido enfrentando la realidad que le concierne y en este esfuerzo ha crecido. Hay muchos asuntos que cobran interés, pero solamente haremos referencia a algunos de ellos: la cuestión de la verdad, los desafíos que implica el cambio climático, los desafíos sobre la bioética y las exigencias de estudio sobre las tradiciones locales de pensamiento. Definitivamente son solo algunas temáticas de las muchas que podrían también señalarse.

4.1. UN NUEVO VÍNCULO ENTRE CIENCIA Y ÉTICA. LAS COMISIONES DE LA VERDAD

Uno de los temas importantes que tenemos entre manos es el nuevo sentido que ha adquirido la noción de la verdad. Pero, esta vez no como producto de una reflexión lógica o al estilo de la *adecuatio* aristotélica o de la perspectiva cartesiana. La noción de verdad ha sido pensada en un nuevo escenario. Está inscrita en una dinámica social y política transida por la violencia, la pobreza y la desesperanza.

¿Qué significa la verdad o buscar la verdad en este horizonte muchas veces tan desesperanzador? ¿Qué significa decir la verdad cuando esto implica el reconocimiento del asesinato, la tortura y la violación de personas y de la dignidad humana? Las experiencias de las comisiones de la verdad en varios países latinoamericanos como Argentina, Chile o el Perú, entre otros, han intentado dar cuenta de ello.

La experiencia de la CVR en el Perú fue un punto de intensa reflexión ética frente a la violencia, la guerra y a la pobreza. La verdad debatida por esta comisión fue pensada, como hemos señalado en el capítulo anterior, como un: “[…] relato fidedigno, éticamente articu-

lado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible [...]" (CVR, 2003: 49, Tomo I).

No estamos ciertamente ante los viejos criterios de verdad cartesiano o aristotélico, como acabamos de señalar, pero tampoco en su negación. Estamos, más bien, en su profundización. La importancia de conocer la verdad de los hechos acaecidos se ha vuelto impostergable y necesaria tanto para las víctimas, como para las comunidades nacionales que buscan respuestas a la trágica situación que vivieron. En ambos casos, no se puede seguir viviendo en paz, sin saber qué es lo que realmente pasó.

La búsqueda de la verdad en estas comisiones se articuló a la información estadística, al análisis empírico de los datos, a las dinámicas poblacionales y sociales, a los testimonios de las víctimas y a las percepciones que tuvieron las comunidades y las personas. La investigación de la verdad supuso el reconocimiento de diversas formas y lógicas de pensamiento y tuvo que ingresar en un terreno nuevo y desafiante donde los tradicionales criterios de verdad se quedaban cortos. El resultado de estas investigaciones estuvo muy cerca de la verdad, a pesar de que esta presentó el comportamiento humano de manera dura, cruel e inhumana.

La verdad no solo debe brillar en el firmamento del pensamiento, sino en el de la vida social y política. Decir la verdad y saber la verdad conllevan una carga ética y política de inmensas proporciones en la vida actual. Estas comisiones de investigación intentaron un trabajo de profunda autorreflexión sobre la vida social contemporánea que llevaron a repensar la relación entre las ciencias y la política. La frase *Nunca Más* de la Comisión de la Verdad de la Argentina puede expresar muy bien lo que decimos.

4.2. LA EMERGENCIA DE LA BIOÉTICA

Los asuntos relativos a la ética o a la bioética son cuestiones de filosofía práctica. Con ello queremos decir que refieren a la relación de los seres humanos entre sí, como es el caso de la ética, o refieren a la relación de los seres humanos con las formas de vida, como el caso de la bioética. La diferencia de estas reflexiones, sin duda de carácter ético, estriba centralmente en sus objetos de referencia.

La ética tradicional ha estado interesada en responder a la pregunta de cómo vivir en comunidad. Este ha sido el punto de debate durante siglos. Las posturas racionalistas o idealistas señalan el papel de los principios o las ideas como modelos de comportamiento, y las éticas *sensualistas* se fundan en los sentimientos o,

como decía Epicuro, en el placer, en la *hedone*[1]. Pero la discusión sobre la bioética no aparece en el terreno del comportamiento entre seres humanos, más bien está interesada en la relación del ser humano con los seres vivos.

¿Cómo surge la bioética en el mundo de hoy? Para los estudiosos del tema la bioética tiene su carta fundacional en la Declaración de Nuremberg, luego de la Segunda Guerra Mundial. Surge para sancionar el comportamiento inhumano y brutal de la experimentación científica hecha con seres humanos. Como es de conocimiento mundial, tanto alemanes como japoneses hicieron experimentos con seres humanos durante la guerra. El Código de Nuremberg es un código de ética que insiste en señalar cómo debe ser el comportamiento frente a la vida de los seres humanos y rechaza cualquier tipo de experimentación en seres humanos.

En muy poco tiempo y alejada del escenario de la guerra, la bioética tuvo un importante desarrollo en los ámbitos de la salud pública. La bioética normaría el comportamiento médico y de los agentes de salud sobre los pacientes, y abriría una serie de nuevos debates que se alejaron del debate tradicional de la ética más clásica y tradicional. Los temas de consentimiento, de voluntariedad, de vulnerabilidad, de riesgo, de resiliencia, así como una serie de protocolos de salud aparecieron como asuntos de primerísima discusión y debate moral.

El tema de la salud, no obstante, no ha impedido que la bioética avance en direcciones que son afines a sus objetivos y a su sentido más profundo. Nos referimos a que la bioética ha empezado a normar el comportamiento de los seres humanos con otras formas de vida como los animales y también con la naturaleza. Es conocido el debate sobre la importancia de la inteligencia animal y el esfuerzo del reconocimiento de los animales como *personas no humanas* (Waal, 2016). Esto, junto a la crítica de la utilización masiva de animales para la alimentación humana como pollos, vacas, y cerdos, expresa los caminos por donde transita hoy la bioética (Lenoir, 2018; Diski, 2017). Esto se aúna a la nueva comprensión de la naturaleza como un ecosistema que está vivo y que merece de parte del ser humano un comportamiento bioético determinado (Jamieson, 2010).

El debate de la bioética está inserto dentro de los cambios espectaculares que se han desarrollado en estas últimas décadas en la biolo-

---

1 Habrá que aclarar que el hedonismo epicureísta no tiene nada que ver con lo que hoy entendemos como hedonismo. El hedonismo epicureísta fue de una austeridad impresionante.

gía. Los nuevos conocimientos en biología sobre el genoma humano, el mundo de los microorganismos y otros temas nos obligan a dejar de lado ideas y conceptos que considerábamos como verdaderos y científicos y que en realidad no lo son tanto. Uno de ellos fue pensar que la inteligencia era una característica exclusiva de la especie humana. Hoy sabemos que la inteligencia es algo que poseen los animales y que, incluso, hay formas de inteligencia animal que no somos capaces de comprender. Esto abre un inmenso escenario de debates y de discusiones en todas partes del mundo (Singer, 2018).

La bioética es una disciplina ética que nos obliga a reconocer las formas de vida en el planeta. Estamos en una época en que se hacen todos los esfuerzos por reconocer y resaltar las diferencias entre los seres humanos; pero la realidad nos lleva al reconocimiento de las diferentes formas de vida y a un adecuado comportamiento frente a ellas. Esto supone reflexiones de carácter ontológico más profundo. Una mirada al mundo de la vida y de la naturaleza, con todos los avances realizados por la ciencia en esta época, es, aparte de fascinante y un motivo de extraordinarios redescubrimientos, una responsabilidad ética.

4.3. UNA INCÓMODA *VERDAD*. LOS DESAFÍOS DEL CAMBIO CLIMÁTICO

Hoy en día enfrentamos desafíos de dimensiones planetarias. Ya no se trata solamente de reconocer que nuestro mundo es diverso y complejo, sino de observar que está en peligro. No solo debemos pensar en una adecuada relación de los seres humanos con el entorno, sino también en medidas que puedan detener las nefastas consecuencias que nos plantea el llamado cambio climático.

Debemos sopesar lo que como seres humanos hemos hecho —y seguimos haciendo— al afectar el planeta. Cual aprendices de brujo y sin saber advertir las consecuencias hemos utilizado masivamente residuos fósiles como el petróleo, el carbón y el gas para sostener de manera intensa y desbocada el desarrollo industrial moderno. Este uso de residuos ha generado el calentamiento global y sus graves consecuencias. El calentamiento global, al elevar la temperatura del planeta, tiene efectos perniciosos sobre la vida, la vida humana y los diversos ecosistemas del planeta[2].

Los riesgos son muy grandes y se aprecian fenómenos climáticos que no se ajustan a los patrones a los que hemos estado acostumbrados. La variabilidad climática y los desastres que muchas veces la acompañan nos permiten advertir cambios importantes en la regula-

---

2 Existen varios reportes de evaluación que ha generado el Panel Intergubernamental de Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) en estos últimos años.

ridad de la naturaleza. Esto afecta a cualquier ser vivo y, naturalmente, a los seres humanos.

Debemos recordar que los seres humanos nos hemos construido culturalmente gracias al paisaje y al entorno, y desde ahí hemos desarrollado nuestras técnicas, nuestras culturas, nuestros pensamientos y nuestra vida social. No hay manera de disociar la vida humana de la vida natural. Todo lo contrario, la vida humana es una expresión más de la vida natural. La modernidad ha intentado hacer una distinción radical entre la racionalidad humana y la lógica mundana; pensó que en la razón humana estaban todos los elementos de la lógica natural. Esto puede ser interesante para identificar y precisar el papel de la razón humana, pero puede ser muy pernicioso cuando el ser humano se considera a sí mismo solo como razón o como conciencia.

Una de las críticas más severas a la llamada modernidad es precisamente haber confundido el mundo real con el mundo que pensamos e imaginamos. Nadie puede negar la realidad de nuestros sentimientos o ideas, pero estas no pueden confundirse con el mundo y con las cosas. Nuestras ideas y ambiciones muchas veces pueden no tener límites, pero nuestros recursos sí los tienen. La matriz energética basada en la explotación de residuos fósiles, por ejemplo, tiene su límite.

Esta verdad resulta incómoda[3] en el mundo de hoy porque le malogra la fiesta y el negocio a quienes pensaban que el proceso de crecimiento económico e industrial no tenía límites (Klein, 2015). El peligro del cambio climático no solo plantea los límites a los empresarios de diversas industrias, sino que también y lamentablemente pone en el escenario nuevamente la tragedia del incremento de la pobreza, al ser los más pobres los más expuestos a tal situación.

La realidad del cambio climático coloca en la mesa del debate mundial y de cada país un cambio radical de estilo de vida. Es uno de los cuestionamientos más serios a la creencia moderna por excelencia: la idea de que el éxito se expresa en la riqueza. Los límites de los recursos le plantean a la humanidad un cambio radical de estilo de vida. Una vida más sobria, frugal y apegada al entorno es el mejor camino para preservar la vida humana, la vida en general y evitar el calentamiento global.

4.4. LA FILOSOFÍA COMO CONOCIMIENTO DE SÍ MISMO. LA FILOSOFÍA ENTRE NOSOTROS

Hemos sostenido que tenemos diversas maneras de pensar. Esto nos lleva a una reflexión más de fondo. En principio, la máxima socrática

3 En referencia al documental del ex Vicepresidente de los Estados Unidos, Al Gore.

de *hombre conócete a ti mismo* llevaba a un esfuerzo de comprensión y de conocimiento del ser humano. El asunto es que no hay una solo manera de conocerse a sí mismo si tomamos nota de la diversidad de pensares y de culturas que existen entre la especie humana.

Tenemos varios desafíos en esta orientación. Uno de ellos es conocer y estudiar las diversas tradiciones de pensamiento y considerar a la tradición occidental como una más (Zea, 1987, 1993; Salazar Bondy, 2013; Sobrevilla, 1996; Castro A., 2009; Villavicencio, 2014). El hecho incontestable de que ha sido la más trabajada durante siglos no la hace más tradición que cualquier otra, pero también la muestra como una rica tradición con mucha reflexión sobre sí misma. Probablemente el esfuerzo sistemático y ordenado de pensar sobre el pensar de la tradición occidental se ha expresado en los inmensos avances científicos que puede mostrar este mundo. No obstante, como hemos señalado, las tareas del pensamiento se han desarrollado en todos los pueblos. Todos tienen sus tradiciones y sus maneras de pensar, así como sus propias técnicas de encarar la vida. Algunas sociedades humanas no han acentuado la reflexión filosófica como una característica propia; han acentuado otros aspectos y otras características. Pero no se puede deducir de ello que estas tradiciones no han reflexionado sobre lo que han pensado o lo que han hecho.

En la medida en que las personas y las sociedades son más dueñas de sí, más conscientes de su propia existencia, se desarrolla el estudio sobre su propia cultura y junto con ello empieza toda una revaloración de su historia y de su pensamiento. Con intereses subalternos, sinceros o secretos, el desarrollo de la conciencia social y política es una buena base para la investigación de lo que cada pueblo considera como importante. Las exigencias de pensar sobre sí mismos y sobre sus formas de pensar expresa sin duda un gran esfuerzo por dar cuenta de lo que es un pueblo o una cultura. Llamamos cultura precisamente a ese conjunto de sentimientos, ideas y actitudes que conforman las características que un pueblo se ha asignado a sí mismo.

Habrá que reconocer que es poco lo que se hace para conocer el pasado y las tradiciones más afines a nosotros; probablemente porque la mayoría de los pueblos y naciones está más interesado en buscar soluciones prácticas a sus problemas de cada día. En espacios donde prima la pobreza se hace muy difícil impulsar la ciencia y la investigación. La pobreza es una grave carga que impide el desarrollo de las personas. No obstante, los estados nacionales han impulsado el conocimiento de sus pueblos, sus culturas y sus maneras de pensar.

Los estudios en los ámbitos del pensamiento y la filosofía requieren todavía mayor profundización en términos de investigación, de

fuentes y de documentos inéditos, y requieren también enlazarse con los esfuerzos de conocer mejor la cultura, la técnica y las formas de pensamiento. Hay trabajos interesantes en términos de cultura, de tradiciones orales, religiosas y étnicas de los pueblos latinoamericanos, por ejemplo, como son los del norte y centro América, de los andinos y de los amazónicos, pero debemos señalar que no hay estudios sistemáticos sobre el pensamiento de estos pueblos.

Nos preguntamos, por todo lo expuesto, de qué conocimientos científicos o éticos podemos hablar si no conocemos de manera apropiada y sistemática las formas de pensar de las mayorías o minorías étnicas de una sociedad o de un país. Esta es una tarea pendiente y habrá que decir también que corresponde a las nuevas generaciones de intelectuales y académicos, pertenecientes a muchos de estos pueblos, asumir este reto y los esfuerzos que esto demanda.

La filosofía entre nosotros debe esforzarse por *aprehender* las diversas formas de pensar de los pueblos de una sociedad o país. La tarea es muy grande porque obliga a pensar los diversos pensares como dijimos en el capítulo anterior, pero ese es el desafío para la filosofía, si esta tiene pretensiones de ser una disciplina universal.

5. EL DESAFÍO DE UNA FORMACIÓN HUMANA, LA EDUCACIÓN EN LA EXCELENCIA

El desafío que se presenta ante nosotros es el de educar a las nuevas generaciones con una nueva orientación. Esta nueva orientación debe recoger los cambios que se han operado en el mundo y en la naturaleza humana. Se trata de una nueva formación humana que pone en el tapete la cuestión de la educación; tema este del que se habla mucho y se conoce poco en profundidad. Se confunde educación con manejo de técnicas o de competencias para vivir con éxito en la sociedad.

La educación no es solo la instrucción en estas destrezas, es algo mucho más importante porque tiene que ver con el sentido que le damos a la vida y con los ideales que queremos forjar. Por ello, debemos volver a plantear el sentido de lo que significa *educar* para medir las implicancias de lo que se plantea cuando hablamos de una educación de calidad o de excelencia.

Educación según el Diccionario de la Real Academia Española es lo relativo a la 'acción y efecto de educar'. El citado diccionario específica que la educación tiene que ver con la 'crianza, enseñanza y doctrina que se da a los niños y a los jóvenes'. El término *crianza*, a su vez, viene de *criar* que significa 'originar y producir algo'. La palabra *criar* además está vinculada con la palabra latina *creare* que también tiene por significado 'establecer, fundar, introducir por pri-

mera vez algo; hacerlo nacer o darle vida, en sentido figurado' (RAE, 2014). Resulta muy sugerente tomar conciencia de que la educación intenta *establecer, originar, fundar, producir, hacer nacer, dar vida* a algo. Constatamos que en el origen del término hay un vínculo estrecho entre la noción de educar y la noción de crear. La educación, de acuerdo con lo señalado, intenta o busca *crear* algo en las personas. El proceso de educar es semejante al de la crianza de los niños y de los animales en el que se busca que estos adquieran conocimientos y destrezas.

Nos parece además muy sugerente que la idea de educar sea *fundar* algo nuevo en las personas. Nos preguntamos: ¿qué puede ser ese algo nuevo?, ¿qué se puede entender como educación en la excelencia?, ¿por qué la insistencia en la calidad de la educación? La cuestión de educar tiene que ver con el esfuerzo de conocer a profundidad la verdad de las cosas. La cuestión de la verdad se transforma en el centro de gravedad de la verdadera actividad educativa. Lo que se debe *fundar* o *establecer* en los estudiantes es el deseo de alcanzar la verdad. En eso consiste una educación de calidad o una educación en la excelencia. La excelencia, lo considerado máximo en el saber, no es otra cosa que la búsqueda sistemática, interdisciplinaria y consensuada de la sabiduría. Alguien podría pensar que esto no tiene un correlato práctico y que no es útil para poder desenvolverse en la vida. Pero esto no es más que una verdad a medias.

El que ha tenido una excelente educación podrá decir sin falsos temores que puede dirigirse bien en la vida, y que puede ser dueño y señor de sus actos, no solo en los asuntos del pensamiento, sino en su relación con la vida cotidiana y con las exigencias prácticas y materiales de la vida. La adquisición de destrezas técnicas es muy importante y de hecho ayuda a enfrentar las condiciones de la vida, pero no es suficiente; es necesario contar con una educación de calidad que permita enfrentar los problemas de fondo que la vida también plantea. La buena educación es el medio para llegar al conocimiento de uno mismo y esto en la tradición humana se conoce como sabiduría. La educación en la excelencia va en ese camino.

La preocupación contemporánea es cómo educar en la excelencia en un mundo de educación virtual que se encuentra lleno de redes y de comunidades virtuales. Esta es una pregunta que busca la verdad en el mundo globalizado de hoy en día. Tenemos dos respuestas a la pregunta.

La primera respuesta es no renunciar al sentido primordial de lo que educar necesariamente implica, es decir, no renunciar a la sabiduría. Ese es el objeto central que justifica toda investigación y pesquisa. No hay razón para quedarse, en el mundo actual, en un positi-

vismo estrecho de miras que no comprende o no quiere comprender la nueva profundidad y complejidad de los problemas humanos.

La segunda respuesta a la pregunta es aprovechar al máximo los nuevos instrumentos de la ciencia, la nueva información de los medios, el mundo digital y sus tecnologías, las inmensas bases de datos, a la vez que reconocer la nueva realidad social y política de un mundo global lleno de diferencias étnicas, de género y culturales, y con sujetos humanos cada día más conscientes de su sentido común, de su capacidad de lenguaje y de su capacidad de acción, como diría Jürgen Habermas (2001).

Capítulo 3

UNA MODERNIDAD *DIFERENTE*[1]

LA REFLEXIÓN SOBRE LA *modernidad* siempre se nos presenta como un tema de actualidad y representa para muchos estudiosos un punto de encuentro y de debate. Ello es así porque la modernidad está ligada medularmente a la reflexión sobre el sujeto en el mundo contemporáneo, aunque quizá sea más preciso señalar que la modernidad expresa las diversas formas que adquiere el pensar y el sentir en el mundo actual.

La discusión sobre la modernidad tiene mucho interés para nosotros porque nos ayuda a tener una comprensión más ajustada de los procesos ideológicos y sociales que se viven. Obviamente, las teorías y los discursos sobre la modernidad se han desarrollado de forma muy intensa e incluso podríamos sostener que algunos de estos debates han llegado a posturas bastante enfrentadas. Esta realidad muestra que no solo está en debate el sentido sobre cómo se vive y se piensa lo que hemos venido a llamar el mundo moderno, sino que también se encuentra en el centro de la discusión la propia definición de modernidad.

---

1 Este capítulo fue la base de una ponencia presentada en el grupo de trabajo de Filosofía Política de CLACSO y que ha sido publicado bajo el mismo título en el libro *Modernidad, Colonialismo y Emancipación en América Latina* (Rueda et al., 2018).

En este capítulo, siguiendo nuestro razonamiento, queremos señalar algunos elementos que nos parecen relevantes para la reflexión sobre lo que entendemos por modernidad. El primer acercamiento que haremos buscará conocer el sentido de la modernidad en algunos de los debates iniciales que se han desarrollado; luego, en un segundo momento, intentaremos situar la discusión en un horizonte más preciso –tanto espacial como cultural– como es el latinoamericano. La última parte, recogiendo lo señalado en las anteriores, intentará dar cuenta de lo que entendemos por modernidad, al proponer el concepto de una *modernidad diferente*.

1. LOS LÍMITES DEL DEBATE SOBRE LA MODERNIDAD

La discusión sobre la modernidad, contrariamente a lo que se piensa y en sentido estricto, no es un tema nuevo. Tiene, dependiendo de cómo se la aborde, varios siglos o varias décadas.

Decimos siglos porque la discusión sobre el pensamiento moderno empieza con los llamados filósofos modernos que tienen en René Descartes y otros más[2], un importante punto de partida. Una mirada más histórica nos habla también de *tiempos modernos* con el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Lo que estuvo como elemento explicativo de la modernidad, según muchos pensadores, fue la percepción del surgimiento de una nueva subjetividad. La llamada subjetividad, según Hannah Arendt, se nutre de una nueva mirada científica del cosmos, de una nueva percepción del mundo con el redescubrimiento de Asia y África y principalmente con el descubrimiento de América, y, finalmente, con los cambios en el orden de la conciencia religiosa individual[3]. Ciertamente que este último punto, el llamado espacio de la conciencia individual, fue considerado por ella como el punto culminante y más significativo del proceso moderno, por haber elevado la conciencia humana a la autoconciencia de sí misma. En esta perspectiva Hegel llegó a sostener que la conciencia moderna era más antigua y se inició con el surgimiento del cristianismo[4]. Sean o no adecuadas o justas estas interpretaciones hechas en los tiempos modernos y en los actuales, se trata de un proceso sostenido de transformaciones en el conocimiento del mundo y en el conocimiento de sí mismos por parte de los pueblos y

2 Entre ellos destacan Vico, Pascal, Newton, por poner algunos ejemplos memorables.

3 Definitivamente, la postura de Hannah Arendt advierte que la subjetividad moderna tiene un claro anclaje en la cultura europea.

4 No solamente Hegel lo piensa. Existe toda una reflexión que considera el cristianismo como el inicio de la conciencia individual.

de sus individuos los que habrían configurado este proceso que lleva por nombre *modernidad*.

Decimos décadas porque nos encontramos ante algunos debates sobre la modernidad que se configuran a partir de la segunda mitad del siglo XX y que han tenido un gran protagonismo alrededor del tema. Estos no discuten tanto el hecho de la modernidad como su rol en la vida contemporánea de los seres humanos. En estos debates se defiende o critica la modernidad, se observan cuidadosamente sus propuestas y se muestran sus límites, y se presentan sus logros y fracasos. En buena cuenta, lo que nos presentan estas discusiones está relacionado con el curso de la modernidad y su impacto en la vida actual de la sociedad, pero no giran en torno a su definición conceptual. Pareciera que esta está preestablecida y que es del consenso de todos.

La discusión que abriera Marshall Berman en las ciencias sociales con su obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1988) y que a juicio nuestro ha continuado con los trabajos y reflexiones de Zygmunt Bauman con el nombre de *Modernidad líquida*[5] (2013), representan un esfuerzo sistemático en las disciplinas de las ciencias sociales por pensar y evaluar las características y los impactos más importantes de la llamada subjetividad moderna. Estas perspectivas contrastan los valores universales que la modernidad ha proclamado con la realidad del presente y con la ausencia de acuerdos y de prácticas concretas para hacer vivible el mundo. Lo que observan es el fracaso de los ideales modernos. El sentido de desesperanza, de frustración, de desasosiego y *liquidación,* particularmente en la obra de Bauman, asoma e invade su balance de la modernidad.

Pensamos, por lo expuesto, que la reflexión sobre la modernidad ha tenido límites serios en su propia comprensión. El debate instalado en las sociedades modernas y desarrolladas ha sido muy crítico. No hay filosofía o teoría social de la modernidad que no esté severamente cuestionada, porque, como sostuvieron los posmodernos llevando el tema al extremo, quizá esta nunca existió o ha sido considerada insuficiente para comprender las diversas sociedades poco industrializadas que también se auto comprenden a sí mismas como modernas y que coexisten al lado de las llamadas sociedades desarrolladas.

En el caso de las sociedades llamadas modernas y desarrolladas, los debates principales se han centrado en la discusión sobre si el curso de la modernidad había concretado los ideales de emancipación y de civilización que el programa moderno había proclamado. Sin ir muy lejos, la sola presencia de las llamadas posturas posmodernas a

---

5 Nos parece sugerente que se utilicen las imágenes de lo *sólido* y lo *líquido* para simbolizar la modernidad.

fines de los años setenta del siglo XX manifiesta que ni siquiera en las sociedades consideradas modernas y desarrolladas esta habría sido exitosa para el pensar posmoderno. Algo no estaba bien. En otros debates, como los de la tradición anglosajona entre liberales y comunitaristas, por poner un ejemplo, en los que la temática de la modernidad también se aborda aunque a veces de manera indirecta o como un supuesto, puede observarse que el balance de los proyectos modernos tiene también sus límites en estas sociedades desarrolladas.

En segundo lugar, observamos una fuerte y poderosa reflexión que advierte las inmensas dificultades del concepto de modernidad en la comprensión de sociedades llamadas periféricas, emergentes o en desarrollo, y que han recorrido un intenso proceso de modernización y de profundas transformaciones en la conciencia de sus ciudadanos (Chartajee, 2007; Quijano, 2014). Muchas de estas sociedades y de estos ciudadanos, todos ellos modernos sin duda, han recorrido caminos muy peculiares y a la vez distantes de las experiencias de la modernidad de los países considerados centrales en el mundo. Las discusiones sobre la modernidad de la India, de la China, de las sociedades africanas o latinoamericanas expresan estos nuevos debates. Una parte de la discusión de los estudios poscoloniales y subalternos van en esta dirección.

La crítica a la modernidad tiene sin duda un supuesto. Convendría preguntarse cuál es el supuesto que sostiene la modernidad y si es posible considerar a este supuesto –la subjetividad– como un elemento lo suficientemente firme argumentativamente hablando como para una comprensión y explicación de conjunto de las sociedades modernas.

Nuestra perspectiva considera que resulta complicado esbozar una respuesta afirmativa. No creemos posible hablar de una sola subjetividad humana. Los posmodernos, siguiendo el trazo en ciernes de estructuralistas como Roland Barthes y Lévi-Strauss, abrieron el camino y al hablar de *diferencia* nos instalaron en un nuevo escenario que implica una nueva perspectiva para comprender la compleja y variada naturaleza humana. Pero los posmodernos no pudieron ir más allá porque ellos pertenecen tanto a la misma racionalidad y subjetividad humana que criticaron de hegemónica como a los países desarrollados o *modernos*.

2. LAS EXPERIENCIAS LATINOAMERICANAS DE LA MODERNIDAD

Sería bueno esforzarse por comprender el curso de la modernidad en esta parte del mundo que llamamos América Latina. Claro que si somos serios con nuestras propias premisas no podríamos hablar de una sola modernidad latinoamericana, porque en América Latina no

solo conviven diferentes estados nacionales sino una cantidad inmensa de pueblos. Por ello, nuestro acercamiento al concepto de modernidad latinoamericana será estrictamente metodológico y solo para fines de sostener nuestro punto de vista.

Teniendo en claro esta observación convendría preguntar, ¿cuándo la modernidad se hace consciente de sí misma en América Latina? Es una forma también de preguntar ¿cuándo se es consciente de la modernidad?, y, naturalmente, ¿cuándo y cómo se descubre el programa social y político que la modernidad enarbola? Reiteramos que nuestra preocupación está centrada en descubrir los orígenes del mundo moderno latinoamericano y en la comprensión de su curso y el de sus propias paradojas.

Intentaremos en esta parte del trabajo precisar algunos momentos que nos parecen claves para entender el proceso moderno de América Latina. Podríamos llamarlos también como momentos de autoconciencia, al mejor estilo hegeliano –aunque somos conscientes de sus límites–, de nuestra modernidad. Ciertamente tomaremos algunos que nos parecen relevantes en esta discusión, pero podrían acentuarse algunos otros también. Uno de ellos es el relativo a la *conciencia* del descubrimiento y de la conquista de América Latina; otro momento es el de la *independencia,* donde la conciencia moderna empieza a realizarse; a su vez, otro momento importante es el relativo a los *procesos de afirmación nacional* en los diversos países donde las filosofías de la libertad y los intentos de industrialización se dan la mano para buscar el desarrollo y superar la pobreza en la que está inmersa América Latina.

2.1. UNA *MODERNIDAD* CONTRA LA MODERNIDAD. LA CONQUISTA Y EL COLONIAJE

En este punto sobre el primer momento intentaremos una reflexión sobre el origen de la modernidad en América Latina. El descubrimiento y la conquista se producen al inaugurarse el pensamiento moderno y el mundo descubierto es conocido como *nuevo* a los ojos del viejo. Debemos establecer el vínculo entre lo nuevo y lo moderno. Lo moderno siempre es lo novedoso. No será así casual pensar a América Latina como el nuevo mundo o el mundo moderno. La idea inicial de modernidad está asociada, de esta manera, al descubrimiento y a la conquista de América. Nadie puede negar el hecho de que el llamado *Descubrimiento de América* estuvo asociado con la llamada modernidad europea. Más aún y por contraparte, es incomprensible entender la modernidad europea sin el descubrimiento de América. Ya Hannah Arendt (1974) sostenía que el descubrimiento de América era una característica de la *modernidad* y con ello, estamos claros que

no se refería a la modernidad de América Latina, sino centralmente a la europea.

Efectivamente, la expansión del mundo occidental tuvo un punto crucial en su desarrollo y ese fue el descubrimiento y la conquista de América Latina. El proceso de conquista y colonización de América fue uno de los hechos en los que se plasmó la modernidad europea. La modernidad europea se presenta ante nuestros ojos como coloniaje. Pero, por contradicción este inmenso espacio colonial fue donde se incubó y nació la *modernidad* latinoamericana. El proceso de colonización ha sido el terreno histórico de los conflictos y disputas de los distintos proyectos de la modernidad latinoamericana. No es posible pensar que la modernidad nace y se desarrolla en América de la misma manera que en Europa. Son formas distintas, pero formas modernas al fin y al cabo.

La modernidad europea había supuesto la emancipación espiritual del ser humano frente a la arbitrariedad del poder y la irracionalidad; lo colocaba de forma diferente frente al conocimiento de la naturaleza, frente a su propia conciencia religiosa y frente a la sociedad y la política. En América Latina la percepción de la modernidad fue totalmente contraria. Parecía que el lado oscuro de la modernidad se había posesionado sobre ella violando sistemáticamente los novísimos valores que pregonaba. La modernidad europea en América Latina se alejaba así de la nueva forma de entender las cosas que ella misma había propiciado. En ningún momento se reformó, modernizó o valoró el conocimiento de los pueblos americanos sobre la naturaleza, su sociedad o sobre sí mismos. La conciencia moderna europea arrasó con los derechos de las personas y de las sociedades precolombinas, negándoles precisamente el principio que había sido el culminante en la formación de su propia modernidad: la racionalidad humana. Las argumentaciones racionales y modernas dadas para someterlos a servidumbre fueron justificando lo injustificable; parecía que la modernidad recién nacida eliminaba sus propios estandartes ideológicos. Por ello, América Latina fue el espacio donde la ambición y la intolerancia humanas señalaron los límites del discurso político, la ciencia y la filosofía moderna europea.

Si para Europa el descubrimiento y la posterior conquista supusieron un triunfo de su modernidad, conviene reiterar que para América Latina su descubrimiento y su conquista solo significaron su subordinación como un espacio colonial sujeto a un centro político mundial y que su organización territorial sufrió por la articulación a los mercados e industrias centrales de Europa (Skidmore et al., 1996). Los primeros años de la conquista fueron de

tragedia y de dolor (Gutiérrez, 1992). Los cálculos del genocidio son monstruosos[6]; decenas de millones de seres humanos, en su mayoría indígenas, murieron en trabajos forzados, en guerras, por enfermedad y demás. A lo largo del período colonial, millones de seres humanos fueron esclavizados y traídos de África a América Latina[7]; ellos reemplazaron la portentosa mortandad dejada por el genocidio contra los indígenas. La marca de esta espantosa experiencia no ha cicatrizado aún en la conciencia de los pueblos latinoamericanos. La modernidad europea defensora de los derechos civiles acabó reimplantando la esclavitud de los negros y la servidumbre de los indígenas.

La inicial modernidad europea había producido una reformulación sustantiva sobre la idea de la persona humana al colocar el eje del conocimiento, de la política y de la moral en el individuo. Cuando Bartolomé de las Casas emprende la defensa del indio como sujeto político y sujeto de la evangelización lo hace precisamente afirmando su humanidad, y a la vez cuando sus opositores lo combaten lo hacen sustentando la *bestialidad* y la *no humanidad* del indígena[8]. Las razones de este debate importan mucho porque ellas prueban inequívocamente que estos argumentos se sitúan en perspectivas de la modernidad realmente diferentes.

La discusión sobre el sentido de la libertad o el sentido de la humanidad del indio tenía profundas implicancias prácticas en un contexto de conquista y de coloniaje como el que se vivió. Por ello debemos reconocer que fue un debate teórico y práctico sobre el sentido de la igualdad de los seres humanos y sobre el sentido de la libertad de conciencia y de la libertad política. Todo un debate moderno. Esta grave discusión ha jaloneado permanentemente estos cinco siglos de llamada modernidad en América Latina; de tal manera que este debate inaugural sobre la igualdad de los hombres –consigna típicamente moderna– tendría un momento decisivo y trágico en el proceso de la conquista y colonización de América.

---

6 Gustavo Gutiérrez (1992) manifiesta que los datos son realmente estremecedores y que fue una *catástrofe demográfica*. Señala que la cifra que da Bartolomé de Las Casas en 1552 de 20 a 25 millones de muertos es *mediana* frente a las actuales investigaciones sobre el tema.

7 La población de esclavos provenientes de África se calcula entre 10 y 11 millones. Se considera que alrededor de 5 a 6 millones fueron a Latinoamérica, alrededor de 2 millones y medio hacia las posesiones españolas y el resto al Brasil. Thomas Skidmore (1996) piensa en cantidades algo menores que no sobrepasan los 10 millones de personas.

8 Es bastante conocida la opinión de Ginés de Sepúlveda en contra del reconocimiento de la humanidad del indio (Ginés de Sepúlveda, 2012).

La colonización ciertamente no fue un hecho sencillo. Fue el poder militar el que mantuvo y controló a las poblaciones nativas en su deseo por sacudirse del poder colonial (Konetzke, 1995). No se podrá decir jamás que los indígenas y los esclavos aceptaron su condición sin más. En este período latinoamericano de alrededor de trescientos años, podemos comprobar que muchísimos fueron perseguidos, reprimidos y ejecutados por exigir derechos, justicia y libertad que no son otra cosa que banderas programáticas de una modernidad distinta a la europea. La lucha por la libertad y por los derechos de las personas comenzó desde el mismo momento en que empezó la conquista[9]. Por eso podemos hablar del surgimiento de una nueva manera de pensar y de vivir. La modernidad latinoamericana empezó ahí: una *modernidad* contra la modernidad.

2.2. EL MOMENTO DE LAS INDEPENDENCIAS. UNA DISTINCIÓN, MAS NO UNA NUEVA SÍNTESIS

Otro momento relevante fue la lucha contra el colonialismo, es decir, el proceso de las independencias nacionales. Decimos que este momento fue una *distinción*, una *separación*, una *independencia*, mas no una nueva síntesis política y social. Lo señalamos así porque el principal resultado de la independencia, el Estado nacional moderno latinoamericano, no surge ni expresa una nueva sociedad democrática. El Estado moderno que surgió estaba bastante lejos de las propuestas políticas y programáticas que enarbolaban el Estado moderno francés o el Estado estadounidense. No obstante, hay puntos que remarcar[10] para comprender a cabalidad el verdadero sentido y surgimiento de este Estado moderno (Bennassar, 1980), y con ello apreciar sus aportes y conflictos (Stein et al., 1991). Nos enfrentamos, también en este caso, a una contradicción[11].

---

9 Por ejemplo el caso de los caribes.

10 Como sabemos, en el siglo XVIII España intentó revertir la pujante presencia comercial de los ingleses sobre sus territorios coloniales. Los Borbones crearon los virreinatos de Nueva Granada en 1739 y de Río de La Plata en 1776, lo cual da cuenta del interés español de controlar la presencia comercial anglosajona en el continente. Además, España tuvo que hacer frente a violentas insurrecciones en sus territorios coloniales continentales, tales como la rebelión de Túpac Amaru II, que golpearon medularmente la legitimidad de su poder colonial. Al iniciarse el siglo XIX la situación del imperio español se hizo crítica con la conquista napoleónica sobre la Península.

11 La derrota final de Francia no trajo consigo la reconstitución del imperio español sino su desmembramiento final. Quizá la tesis de Stanley y Barbara Stein (1991) que sostienen que era Francia la que movía los hilos del comercio colonial español y a quien más le convenía su mantenimiento, pueda sostenerse dentro de esta lógica. Sea o no así, el hecho es que tanto Inglaterra como después los Estados Unidos apoyaron

Recordemos que las colonias españolas se dividieron en un par de decenas de naciones que aspiraban a la independencia, a la libertad y a la democracia. La mentalidad de las élites que dirigieron los nuevos estados nacionales y que son herederas de la colonia no pudo transformarse en una nueva mentalidad democrática e industrial; solamente pudieron pensar en hacer mejor lo que estaban acostumbradas a hacer: estar adscritas al mercado mundial en calidad de exportadoras de materias primas.

Las élites criollas, a pesar de su lucha contra el colonialismo, heredaban el sentido estrecho de la modernidad europea que no reconocía derechos civiles a los ciudadanos. Aunque la independencia supuso una mirada hacia adentro, una introspección, esta no fue lo suficientemente profunda. Evidentemente que modificar esta práctica hubiera supuesto realmente cambios revolucionarios en la vida social. Pero para producir estos cambios no estaban preparadas las clases dirigentes ni mental, ni económicamente; solo pensaron que con una buena y renovada articulación al mercado mundial –leáse al mercado inglés– se crecería económicamente, y se llegaría al bienestar de los pueblos y al progreso nacional.

La modernidad latinoamericana nace así en contra del régimen español y recoge a su vez las inmensas expectativas de democracia, de derechos y de desarrollo de sus diversos pueblos. Nos parece por ello incomprensible que acabara reinstalando lo que quiso desechar: la dictadura, la falta de libertad política, la desigualdad y el comercio de materias primas totalmente desventajoso para sus países.

Desafortunadamente, la mentalidad colonial fue heredada en las nuevas repúblicas. Esta mentalidad fue verdaderamente ajena a los nuevos valores de un Estado constitucional basado en la decisión ciudadana; ajena a la libertad política, a la igualdad social, al trabajo productivo, a la idea de un mercado interno como expresión nacional. Esta élite no estaba acostumbrada a la democracia, ni a reconocer los derechos sociales y menos los políticos de sus mayorías nacionales compuestas por mestizos, indios y negros, quienes desde el inicio fueron excluidos de la representación estatal. Así, minorías criollas decidirían la vida de los nuevos estados. Agro-exportadores y minero-exportadores con una gran carga política tradicional y antidemocrática fueron los que dominaron la escena política y social de América Latina en el siglo XIX.

---

la independencia de las colonias españolas, destruyendo con ello estratégicamente el poder español. De tal manera que hacia 1825 España había perdido el grueso de sus posesiones en el mundo.

Resulta importante, no obstante lo señalado, afirmar que la Independencia fue un hecho relevante. A pesar de sus guerras, de su división y de la victoria de una élite mayoritariamente conservadora en el manejo del nuevo Estado, conviene comprender que el Estado moderno que surgía empezaría a reconocer como parte de sí los derechos de todos y no solo los de los criollos. Podemos señalar que desde una perspectiva histórica la tarea quedó inconclusa ya que la independencia no cambió inicialmente la suerte de indígenas y de esclavos, a pesar de la expulsión de los colonialistas. Como sabemos, la esclavitud fue desapareciendo a lo largo del siglo XIX (Cardoso et al., 1987) hasta que quedó abolida hacia fines de dicho siglo[12]. La situación del indígena permaneció estacionaria porque en la gran mayoría de los países se reconcentró la propiedad de la tierra y los poderes locales quedaron en manos de latifundistas agro exportadores que impidieron que el grueso de las poblaciones pudiera beneficiarse con la tierra y con los derechos que planteaba, aunque de manera formal, el nuevo Estado moderno.

Con la presencia de los estados nacionales modernos los latinoamericanos pudieron recién hablar de ciudadanía y de derechos. En este escenario el nuevo Estado republicano enfrentaría distintos proyectos modernos, el de los herederos de la colonización, por un lado, y el proyecto moderno de los pueblos sojuzgados y esclavizados que conquistaban su libertad, por el otro.

2.3. LA BÚSQUEDA DE UNA NUEVA SUBJETIVIDAD. LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERTAD

Al concluir el siglo XIX apreciamos en América Latina un nuevo momento que puede ser útil para la reflexión que estamos realizando. El positivismo, la filosofía del momento, había augurado desde mediados del siglo XIX el progreso material y espiritual de los pueblos (Zea, 1980), pero eso era precisamente lo que no existía. Las preguntas que se hicieron los latinoamericanos ya no eran las mismas que se habían hecho alrededor de la independencia. No se trataba de un duelo con una modernidad como la europea que había consagrado el coloniaje. La disputa era contra una modernidad que no podía dejar atrás los rezagos del colonialismo. El interés de las élites criollas latinoamericanas había estado centrado en responder al crecimiento económico, es decir, a su crecimiento nacional desde sus intereses agro y minero exportadores. Ese crecimiento se había hecho sin democracia, sin industria y sin derechos ciudadanos.

---

12 Ciro Cardoso y Pérez Brignoli (1987) tienen interesantes comentarios sobre la abolición de la esclavitud en América y su vinculación con las reformas liberales a principios de la Independencia latinoamericana.

La ausencia de una verdadera clase industrial impidió la modernización de América Latina. La Independencia, comandada por aristócratas, terratenientes y grandes comerciantes intermediarios, no pudo conquistar los ideales modernos y liberales que se propuso. La industria nacional de los países latinoamericanos hacia fines del siglo XIX era casi mínima o simplemente no existía. Se mantenía toda la estructura latifundista que la independencia quiso transformar y no pudo. Si a todo esto le sumamos la inestabilidad política, la ausencia de democracia, la falta de libertades públicas, podremos observar que el mito moderno del progreso y del bienestar estaba ausente de la vida de los pueblos latinoamericanos. La independencia comienza a ser mirada con mucha desconfianza por la práctica de estas élites gobernantes.

Al acabar el siglo XIX el escepticismo cubría la inteligencia latinoamericana. En este escenario los latinoamericanos buscaron con profundidad sus orígenes. Surgieron nuevas ideas que propugnaban cambios radicales, como las expuestas por el uruguayo José Enrique Rodó en su famoso *Ariel* (1957). Muchos latinoamericanos se aunaron a los cambios propugnados por él; sintieron que era el momento de buscar en el *espíritu* la solución a los problemas latinoamericanos y de dejar el materialismo, herencia del positivismo decimonónico.

Los pensadores de esta época sostuvieron que una nueva mística, un *nuevo espíritu* debía impregnar la mentalidad de los latinoamericanos para hacer frente a su destino. Surgen así nuevas posturas en el pensamiento y los latinoamericanos se arriesgan a construir su propia manera de pensar. América Latina no es Europa y tiene una fisonomía diferente. Se trata de enseñar a pensar desde la realidad concreta, nunca desde las ideas o las palabras como planteara el filósofo Carlos Vaz Ferreira (1971) del Uruguay.

La crítica al positivismo fue, en definitiva y por contrapartida, rica en el surgimiento de nuevas filosofías modernas latinoamericanas. Alejandro Deustua del Perú sostiene:

> "La escuela positivista ha encontrado el medio cómodo de simplificar los problemas, prescindiendo de todo factor que no sea un dato verificable; pero está probado ya, que con ese procedimiento sólo ha conseguido dejar 'vacío al espíritu', como dice Euken, manteniendo en suspenso interrogaciones que reclaman una respuesta, cuya urgencia aumenta con la agravación creciente de los conflictos sociales." (Deustua, 1937: 267-268; énfasis original).

La reflexión de estos filósofos latinoamericanos exigió una mejor comprensión de la vida latinoamericana (Romero, 1952). Las figuras de Alejandro Korn en la Argentina, Alejandro Deustua en el Perú, de

Raimundo de Farías Brito en el Brasil, de Antonio Caso en México, de Mamerto Oyola en Bolivia, de Enrique Molina en Chile, de Carlos Vaz Ferreira en el Uruguay y muchos otros, presentan el tema de la libertad como el fundamento del nuevo pensar latinoamericano. La crítica al positivismo y al liberalismo decimonónico los llevó a la construcción de nuevos proyectos morales y también a la reflexión sobre el arte y lo estético.

La política, la cultura, la sociedad e incluso la economía debían de ser abordadas desde este punto de partida. Se trataba de reconocer que la libertad humana es la creadora de la cultura, de la política, de la economía y de la misma ciencia. La libertad humana tenía su asidero en la conciencia humana y ella era el *leitmotiv* de cualquier pensar filosófico. A pesar de los logros económicos y sociales en la Argentina, Korn señalará los límites del pensar positivista; para él nada existe más allá de la conciencia, es la conciencia la que crea la ciencia, afirmando que más allá de la realidad lo que la define es el sujeto consciente. En el Perú, la crítica situación económica y política de inicios del siglo XX llevará a Alejandro Deustua a sostener un positivismo idealista basado en la intuición estética frente al fracaso moral y político de las élites dirigentes. Mamerto Oyola de Bolivia sostendrá la tesis de un racionalismo espiritualista que supere el materialismo creado por el pensamiento racionalista. En Farías Brito del Brasil se percibe también este sentido espiritualista; influenciado por Bergson y Spinoza; el pensador brasileño llevó al terreno religioso el espiritualismo y sostuvo que *filosofar es aprender a morir*. En Chile, el filósofo Enrique Molina también intentó una superación del positivismo y buscó un mayor perfeccionamiento moral basado en la libertad. Antonio Caso de México trató de recoger lo mejor del positivismo y articularlo con las nuevas formulaciones espiritualistas. Todos ellos y muchos otros intentaron darle a la reflexión filosófica latinoamericana un nuevo espíritu y un nuevo sentido de libertad que trascienda el viejo y cerrado marco del liberalismo decimonónico que devino en materialista (Castro A., 2007). En cada circunstancia y país, estos llamados hoy *los filósofos de la libertad* encontrarían nuevos caminos para redefinir el papel del ser humano en América Latina y repensar con ello su propia modernidad. La importancia de este pensamiento gravitará durante todo el siglo XX e iluminará muchas de las luchas de dicho siglo.

La manera de pensar de estos filósofos abre nuevas perspectivas en la conciencia moderna latinoamericana. La nueva perspectiva apunta a dejar la herencia colonial (Cotler, 1986). Esta orientación permitirá por un lado, el surgimiento de propuestas de corte níti-

damente industrial y liberal, así como propuestas de claro corte socialista. Ambas reclamaron la modernidad para sí mismas. El siglo XX en América Latina ha estado atravesado por estas orientaciones modernas y, naturalmente, por sus pugnas y enfrentamientos.

Hemos presentado algunos trazos generales del proceso de la conciencia de la modernidad en América Latina; momentos en los que la conciencia subjetiva moderna crece y se desarrolla.

El primer momento es el relativo a la percepción de lo que suponía comprender la modernidad. Para unos era el descubrimiento y la incorporación de América a su espacio; para otros –para los conquistados– fue un momento de sujeción y de tragedia, pero también de emancipación. Lo importante para nosotros no es el primer aspecto, sino el segundo, el del reconocimiento de que los dominados y conquistados también eran seres humanos y tenían derechos. Eso apunta al surgimiento de una nueva conciencia moderna.

El segundo momento es el relativo a la independencia, que si bien no logró conquistar todos los objetivos que demandaba sus pueblos, sí logró la separación y la autonomía política frente a España y Portugal, y logró desterrar casi en su mayoría el colonialismo del territorio latinoamericano. Este es un momento importante de afirmación de los derechos civiles y el inicio de su construcción.

El tercer momento estuvo vinculado con el primer balance del Estado moderno a casi un siglo de independencia: las élites dirigentes no habían estado a la altura de los desafíos que exigía la modernidad de sus pueblos; todo lo contrario, solo se habían beneficiado del poder y de la riqueza que este mundo comportaba. El surgimiento de nuevas luces, de un nuevo *espíritu* fue importante para orientar el nuevo porvenir de la América Latina.

3. UNA *MODERNIDAD DIFERENTE*

Hemos querido presentar estos tres momentos de la modernidad latinoamericana para sostener lo complejos que son los procesos que entraña la modernidad. La experiencia latinoamericana es única, y en cada Estado moderno y en cada pueblo el proceso moderno fue diferente y tiene sus matices. Reconociendo y teniendo en mente esta perspectiva específica, nos gustaría retomar el debate que hemos presentado al inicio de este trabajo en referencia al sentido de la crítica sobre el concepto de modernidad.

3.1. LA ESTRECHEZ DEL CONCEPTO DE MODERNIDAD

¿Qué es lo que ha pasado para que revisemos y desechemos con tanta vehemencia y discusión los paradigmas que la modernidad nos ha presentado? Nos parece realmente lamentable que una propuesta filo-

sófica y política tan transida de esperanzas y de ideales sobre el papel del sujeto en los tiempos modernos y contemporáneos quede desenmascarada como una mentira y un engaño.

Una mirada atenta nos hará comprender que el debate filosófico contemporáneo entre modernos y posmodernos, entre liberales y comunitaristas, entre los defensores de la teoría del reconocimiento o de la ética de máximos y la ética de mínimos, por citar las reflexiones más importantes de estas décadas, muestra sin lugar a dudas límites en la comprensión del concepto de modernidad.

Uno de estos límites es el que subraya el comportamiento del sujeto en el mundo contemporáneo. No cabe duda que la reflexión sobre la subjetividad adquiere un peso considerable cuando hablamos de modernidad. Lo señalamos al principio del capítulo: es el punto crucial de la modernidad y es también por donde los cuestionamientos han empezado. El reconocimiento de los derechos se vuelve en una constante permanente de todos los proyectos de modernidad y el indicador decisivo de cuán moderno es un pueblo o un ciudadano. Cada pueblo reivindica sus derechos frente a otros pueblos y al interior de sí mismo; de tal manera que la modernidad puede medirse por el grado de conciencia o subjetividad que viven las personas y los pueblos.

Este reconocimiento nos lleva a considerar el proceso moderno como propio de cada individuo y de cada pueblo o Estado. Desde nuestra perspectiva latinoamericana no podemos, por ejemplo, mirar los acontecimientos ni como modernos ni como posmodernos al estilo de este debate europeo. Lo decimos porque no sabemos si las banderas de la modernidad europea se mantienen o no. No podemos acompañar a los posmodernos, que según la frase clásica de François Lyotard (1987), consideraron que el proyecto moderno había fracasado. Cómo los podríamos seguir si el despliegue por el reconocimiento de derechos continúa en América Latina, en África y en otros lugares del globo. Con más razón que los franceses posmodernos, cientos de naciones del planeta podrían haber descartado hace décadas y siglos las banderas del proyecto moderno europeo por la pobreza de sus resultados y por la práctica imperialista del colonialismo.

Resulta positivo, no obstante, el enjuiciamiento severo que hacen los posmodernos sobre determinadas prácticas modernas, en especial su crítica al colonialismo; pero resulta una pedantería afirmar que el proyecto moderno no sirve o que ya se extinguió, cuando apreciamos a millones de seres humanos luchando conscientemente para dirigir sus vidas y sus estados en muchos lugares de la tierra. Ni la subjetividad moderna europea, ni el modelo de modernización eu-

ropea pueden ser el instrumento o la vara para medir las diferentes formas de modernidad.

En cuanto a los pensadores europeos que defienden la validez y vigencia de la modernidad conviene señalar que esta no solamente es real por la importancia del modelo para Europa, sino por las implicancias del modelo fuera de ella. La racionalidad no es solo la sustancia de la tradición occidental, sino que es la sustancia de todas las tradiciones humanas. La crítica posmoderna no solo criticó la tradición occidental sino que negó las posibilidades de emancipación y de racionalidad a todos los seres humanos en todo el planeta. Todos hacemos uso de la racionalidad. En esta orientación no solamente es necesario un profundo diálogo comunicacional, como lo propuso Jürgen Habermas (2001) hace varias décadas, sino una nueva actitud de diálogo, de reconocimiento y de relación entre todos los pueblos del orbe.

Por otra parte, la propuesta de repensar las ideas de la moralidad afirmadas por Kant para superar el planteamiento maquiavélico de las primeras propuestas utilitaristas y liberales, como lo hace John Rawls (2000), nos ha convencido de la importancia de contar con una teoría universal de la justicia, aunque no nos ha convencido de que el paso de una teoría utilitarista a una de principios de moralidad vaya a resolver los problemas de la justicia. En el trasfondo de esta propuesta y probablemente con mucha razón, está el enjuiciamiento honrado y la crítica a la práctica moral de los Estados Unidos. Es una mirada valiosa, que busca repensar y rectificar, pero que está situada en un contexto determinado. Esto lo podríamos decir también para las posturas llamadas comunitaristas, que si bien criticaron esta propuesta de la tradición liberal y que con mucha sinceridad y preocupación vuelven a la idea de comunidad (Mc Intyre, 1987; Walzer, 2001) no podemos decir, sin embargo, que hayan pensado sus propuestas fuera del universo de las sociedades desarrolladas.

Efectivamente, el debate ha avanzado hacia un sentido más práctico, más localizado y particular, y en algunos casos ha intentado recoger experiencias que no son solo las europeas o norteamericanas. Las preocupaciones, por ejemplo, de los teóricos de la ética del reconocimiento apuntan, a juicio nuestro, a una mirada más particular del fenómeno de la injusticia y de la guerra, y a un abandono de una visión general de lo moderno. De la misma manera el debate sobre una ética de máximos o una ética de mínimos tiene en su eje central de discusión la reflexión sobre la ciudadanía y, por ello, deja de lado la reflexión general sobre una ética de máximos que queda a responsabilidad de cada individuo. Para poder convivir en el Estado moderno plagado de pobreza, discriminación y con inmensas poblaciones de

inmigrantes, se necesita más una ética de mínimos que explicite comportamientos éticos y acuerdos específicos que una ética de principios y valores máximos.

La propuesta del reconocimiento y de la ética de mínimos expresan una buena rectificación de las iniciales y estrechas miradas de la modernidad europea. Obviamente, surgen desde preocupaciones prácticas concretas europeas y solo podrán ser bien apreciadas en esos contextos. Tanto el reconocimiento, como las propuestas de una ética de mínimos son el atisbo de nuevos mundos y formas éticas de comportamientos que desde fuera se han instalado ya en Europa.

3.2. UNA *MODERNIDAD DIFERENTE*

Nuestra idea es hacer hincapié en el tema de la modernidad, pero nos ha interesado observarla desde una realidad y una óptica particular: la realidad latinoamericana. Creemos que es muy importante retomar lo particular, la práctica real y las diferencias para repensar el tema de la modernidad.

Se trata de apreciar las formas concretas que adquiere, sin abandonar el sentido universal que evoca. No existe *una* modernidad en abstracto, solo experiencias concretas de modernidad. Pensamos que hablar de una modernidad *diferente* puede expresar mejor el sentido de lo que queremos plantear, es decir, de una reflexión sobre la modernidad que nace de las diferencias.

Nuestra posición es que cuando nos referimos a la modernidad y planteamos que ella mantiene y exige la diferencia, lo decimos precisamente porque todo proceso de modernidad es diferente y depende mucho de la voluntad y de la libertad de sus sujetos. América Latina tiene sus sujetos y su proceso particular de modernidad. Europa, la China, el mundo árabe, el mundo anglosajón, Japón y otros pueblos y naciones han tenido y tienen sus propios procesos. No se puede sostener que la modernidad inglesa, francesa o alemana son modelos o paradigmas clásicos de la modernidad. Ninguna experiencia es repetible y ninguna forma social o estatal moderna puede ser considerada superior a otra. En el mejor de los casos, solo son modernidades diferentes a la propia y bajo ningún concepto pueden erigirse como *la* modernidad.

Desde nuestra perspectiva el problema empieza cuando colocamos para todos un ideal que solo es válido para algunos. Cuando se cree y ofrece propuestas que se creían para el beneficio de todos y en realidad son para el beneficio de algunos. Cuando no se percibe que los llamados valores universales que se han pregonado estaban permeados por la cultura, por los intereses y los deseos de los que los pregonaban. Cuando se ha creído que todos los seres humanos pensa-

ban de la misma manera y que esta manera no era otra que la propia. Cuando se ha pensado que todos debían tener la misma educación, la misma sensibilidad y el mismo sentido estético, y por qué no, la misma cultura.

En una palabra, se ha pensado que la modernidad era igual para todos y que todos tenían que ser modernos de acuerdo con el paradigma que algunos habían proclamado. Por esta orientación se han cometido lamentablemente los más horrendos crímenes, deslegitimando, por cierto, el sentido de la modernidad, que no es otro, a juicio nuestro, que el reconocimiento de las diferencias.

Capítulo 4

UNA NUEVA MIRADA AL ESPACIO PÚBLICO Y AL PRIVADO

DESDE HACE UN BUEN TIEMPO se observan muchas dificultades para definir de manera adecuada la relación entre lo público y lo privado. Probablemente esto se deba a las dificultades en la precisión de los conceptos y hay ciertamente razones para ello. A juicio nuestro, la razón que explica la mayor dificultad para comprender esta relación es la existencia de una nueva actitud frente a la vida privada motivada, obviamente, por el peso de las transformaciones en la vida de las personas. Esto se complica, incluso aún más, cuando somos testigos cotidianos del manejo, muchas veces arbitrario, de este asunto en los medios de comunicación[1]. Pero incluso este manejo expresa, de algu-

---

1 Pensamos, por poner un caso relacionado con el manejo de los medios, que la animadora de televisión peruana Magaly Medina contribuyó a este desconcierto al hacer depender el tema en cuestión de las veleidades del *rating* y del mercado Así, por ejemplo, jugadores de fútbol, vedettes y artistas de la farándula local, se han transformado en personajes *públicos* equiparables a los funcionarios o representantes que detentan el poder de decisión en el Estado. Magaly y sus *urracos* —nombre que se les dio a sus investigadores— llevaron así un tema del ámbito privado al espacio público, y lo confundieron además, con el espacio público estatal. En esta orientación, cual moralista medieval, su programa estaba al acecho de cualquier transgresión de la conducta moral de los llamados por ella *jugadorazos* o *jugadorozas*. Los llamados *ampays* —término muy usado en el Perú que hace referencia al

na manera, el reconocimiento de la emergencia de la vida privada en el mundo de hoy.

El tema de la vida privada en los medios de comunicación ciertamente no es nuevo y puede ser rastreado en la cultura del interés por el *chisme*, que se desarrolla con una falta de respeto impresionante por la privacidad de las personas. En la actualidad el asunto adquiere características particulares con el gigantesco poder de los medios y su ingreso gravitante en la vida privada de las personas. Los llamados *talk shows,* con su principal exponente estadounidense Jerry Springer, que tuvieron una gran acogida en el mundo y que en el Perú –particularmente en la época del fujimorismo– se desarrollaron a partir de varios programas (Vivas, 2008), dan cuenta de este cambio en la conciencia de las personas que ha sido recogido, agudizado o utilizado, como acabamos decir, por los medios.

Ciertamente que ni el espíritu liberal, que justifica y sostiene que la gente es libre de mostrar y contar sus vivencias privadas ante una cámara o una audiencia, ni el espíritu moralista con el que se ha revestido la crítica a muchos de estos programas, pueden tapar el real interés económico y político que tienen y que es la razón por la que buscan medir su éxito a partir de la sintonía y del *rating*. En este punto pensamos que no es precisamente el respeto a la libertad privada ni a la ética los que priman en el mantenimiento de semejantes programas, sino más bien es el amor al control político y al dinero lo que los mueve.

A pesar de que creemos que lo que acabamos de sostener es razonable y probablemente cierto, consideramos que hay algunos problemas en este tema que no se agotan con la crítica sobre el comportamiento poco ético o inmoral de los programas televisivos. Nos parece por ello conveniente preguntarnos por la razón y porqué de estas cosas. El tema de fondo, sin embargo, no está en los medios ni en estos programas; por ello, el que asuntos considerados parte del ámbito propio de la vida privada pasen a ocupar el espacio público, nos parece que exigen una seria reflexión. Esta reflexión nos ayudará a trascender el debate sobre si los programas son adecuados o no, inmorales o no, puesto que de lo que se trata es de entender qué es lo nuevo que tenemos entre manos y cómo se está desarrollando. El ingreso a la comprensión de esta cuestión nos exige dejar el cuestionamiento exclusivamente moral.

descubrimiento de algo— no eran otra cosa que la denuncia pública de las presuntas inmoralidades de los artistas, de los jugadores de fútbol o de las llamadas *figuras públicas* de la farándula local.

El asunto nos parece que puede comprenderse de la siguiente manera: lo que propicia la existencia de estos programas –y que genera además el apetito económico y político de los medios de comunicación– se explica porque existe una nueva manera de entender la vida privada, lo que a su vez obliga necesariamente a redefinir el papel de lo público.

Lo que sucede, a juicio nuestro, es que la emergencia de una nueva actitud del individuo frente a la vida y frente al mundo rompe el esquema tradicional entre la moral privada y la ética pública. Desde nuestro punto de vista, la moral privada ya no es tan privada y la ética tampoco se puede reducir solo al papel del Estado como único horizonte de lo público. Algo nos indica que la esfera de lo privado se va volviendo pública y la pública, privada.

En este capítulo quisiéramos reflexionar sobre varios puntos, teniendo en cuenta el asunto mencionado. Son cuatro las ideas que pueden argumentar una presentación adecuada del conflicto señalado. En primer lugar, conviene hacer una distinción entre el discurso científico y el discurso ético, y establecer algunas distinciones entre la moral y la ética. En segundo lugar, es necesario comprender que lo público no puede ser concebido solo en su relación con el Estado, lo cual nos obliga a resaltar la emergencia del espacio público no estatal. En tercer lugar, es importante puntualizar la presencia cada vez más intensa del Estado en la vida privada y en la vida familiar y viceversa, y comprender el papel del espacio privado; esto nos llevará a una comprensión más integral de la vida social, reconociendo a las personas como sujetos individuales y sujetos colectivos. Finalmente, en cuarto lugar, necesitamos contar con una mirada más *des-centrada* del mundo y más abierta a la comprensión de las diferencias.

1. LA DIFERENCIA ENTRE EL DISCURSO CIENTÍFICO Y EL DISCURSO ÉTICO. ALGUNAS DISTINCIONES ENTRE MORAL Y ÉTICA

En este primer punto trataremos de la diferencia entre el discurso científico y el discurso ético, por un lado, y por el otro, de comprender que en la reflexión cotidiana hablar de ética no es necesariamente lo mismo que hablar de moral.

1.1. LA DISTINCIÓN ENTRE EL DISCURSO CIENTÍFICO Y EL DISCURSO ÉTICO

Iniciemos con el primer aspecto. Efectivamente, una cosa es el análisis científico y otra la reflexión ética; lo que ciertamente no indica que

el discurso científico y el discurso ético sean contradictorios[2]. No son lo mismo, pero no necesariamente son contradictorios.

En realidad, en la vieja cultura occidental se ha pensado permanentemente que la buena formación científica es contradictoria con el obrar mal. Pensamos que en esta tradición hay toda una secuencia y un entendimiento entre el conocimiento científico y el adecuado comportamiento ético; desde la vieja sentencia socrática que podría enunciarse como *el que sabe es bueno*, hasta nuestro interés por formar jóvenes en la verdad y en el conocimiento para que sean ciudadanos y hombres de bien[3]. Podemos decir así que hay una articulación entre conocimiento y práctica, que el conocimiento de la verdad y el comportamiento moral van de la mano. Apreciamos así, definitivamente, una correlación estrecha entre ciencia y ética.

Conviene señalar que hoy algunos han puesto en duda esta estrecha relación entre la ciencia y la ética[4]. El argumento práctico es que muchos de los que saben no son necesariamente buenos, incluso podemos apreciar en algunos que su comportamiento es malo. Este enunciado actual coloca en entredicho la perspectiva socrática, que podríamos formular así: *no hay correlación entre ciencia y ética, entre verdad y bien*. Probablemente las aporías del mundo moderno y las críticas posmodernas han puesto en jaque esta relación y han generado la sospecha de que pensar bien no significa actuar bien.

El debate es profundo y coloca en conflicto nuestra tradición de pensar y actuar, pero nos obliga a precisar con mayor énfasis el punto[5]. Efectivamente, lo que entendemos por ciencia es un tipo de discurso diferente al de la ética. No hay una deducción lógica ni causal entre el uno y el otro. Frente a una realidad ofrecida por el conocimiento hay mil maneras de actuar y no necesariamente una sola y, además, muchas de ellas pueden ser adecuadas y *buenas*.

Debemos reconocer, entonces, que los supuestos del discurso científico no son los mismos que los del discurso ético. Mientras el

---

2 Diríamos, más bien, complementarios, sino no se explicaría el porqué de la educación y el conocimiento.

3 El caso de los griegos es notable en esta orientación. Sócrates, Platón y Aristóteles son una prueba de ello; aunque en casi toda la tradición filosófica occidental se puede advertir esa vinculación entre conocimiento y comportamiento humano.

4 En el caso de los post estructuralistas franceses, llamados también posmodernos, podemos advertir que este vínculo entre razón y práctica está bastante deteriorado o incluso no existe más, como apuntaba François Lyotard al referirse del proyecto moderno (Lyotard, 1979).

5 Precisamente en este punto la réplica de Jürgen Habermas es muy clara al enfrentar las posturas posmodernas y mencionar que lo que coloca estas en cuestión es nada menos que la sustancia de la tradición occidental (Habermas, 2001).

primero busca e indaga las causas de las cosas y de los problemas, el segundo intenta descubrir cuál es la mejor manera de vivir. La vieja distinción de la filosofía parece que intentó determinar estos campos de preocupación humana: por un lado, la filosofía prima encargada de las causas y conocida como Metafísica, y por el otro, la Ética, la filosofía segunda, preocupada por la vida humana en comunidad. Quizá el solo hecho de reconocer esta vieja distinción puede alejarnos de la tentación de vincular dogmáticamente ciencia y ética, y de creer que son un mismo discurso.

Podríamos entonces resolver parte del cuestionamiento planteado por los posmodernos actuales que hemos enunciado como *el que sabe no es necesariamente bueno*. La ciencia es un tipo de discurso centrado en la búsqueda de la verdad y las razones de las cosas; no hay razón para responsabilizarla de determinadas conductas y comportamientos éticos, incluso cuando alguien intente sostener que se pueden deducir lógicamente del discurso científico. El objeto de la ciencia no está en el estudio moral del comportamiento humano.

La ciencia se esfuerza en dar una explicación de la realidad. Naturalmente, si la explicación es adecuada permitirá que se puedan realizar cambios en la realidad o en la sociedad. La ciencia puede ofrecer un diagnóstico para enfrentar la realidad, como el que se desarrolla en el laboratorio para que el médico pueda curar y dar un tratamiento. Pero no hay una relación causal; incluso teniendo un buen diagnóstico, el médico puede errar. La teoría ilumina, distingue, explica; pero no produce el cambio, ni la transformación; es la conducta individual y política de los seres humanos la que lo produce, para bien o para mal. Puede haber conocimiento de las cosas, pero si no hay decisión, voluntad y acción sobre las cosas, estas no se modificarán. ¿De qué depende que haya voluntad, acción y libertad?, de varias cosas, pero no de la ciencia ciertamente.

En realidad, hay una relación entre ciencia y ética, pero no puede ser dogmática ni de *necesidad* lógica. La sentencia socrática apunta a reconocer que el que sabe obrará bien. Algunas posturas en los tiempos contemporáneos han puesto en tela de juicio esta idea germinal que articulaba la relación entre ciencia y moral; pero probablemente la idea no es desechar la correlación existente, sino más bien profundizarla y precisarla mejor. La ética puede echar mano del conocimiento a condición de que no lo transforme en dogma y con ello en una justificación de determinado tipo de comportamiento y de práctica.

1.2. ALGUNAS DISTINCIONES ENTRE LA ÉTICA Y LA MORAL

Nos parece conveniente establecer otra distinción, pero esta vez en el campo de la actividad moral. Debemos señalar que los conceptos

de moral y de ética no son sinónimos ni refieren a lo mismo. En el habla común están relacionados, uno con la vida privada (moral) y el otro, con el espacio público (ética). No obstante, hay que reconocer que ambos son conceptos vinculados con la actividad práctica del sujeto; lo que implica que nuestro intento de distinguirlos debe ser muy preciso.

Existe una distinción semántica entre lo que los griegos entendieron por ética y lo que los romanos entendieron por moral. Para unos la ética tenía que ver con 'lo que corresponde hacer', se trata del comportamiento justo del individuo frente a la comunidad. Estamos entendiendo ética como 'lo que corresponde hacer' o 'lo que se acostumbra' y no tanto como aquella traducción que define a la ética sencillamente como 'costumbre'. En esta última acepción la ética puede ser entendida de manera atemporal y a la vez generalizable para todos. De lo que se trata es de advertir que los comportamientos cambian en el tiempo y no son tampoco iguales entre los miembros de la comunidad.

En los romanos la ética refiere más a un sentido de código de conducta, de comportamiento. Si bien muchas veces convertimos en sinónimos estos dos conceptos —ética y moral— e incluso los usamos de manera indistinta, debemos de reconocer que la acepción latina *mors* contiene un sentido que le da al individuo un papel más destacable que en la perspectiva griega. Probablemente esto tenga que ver con la diferencia entre las pequeñas ciudades griegas donde los roles sociales eran muy nítidos y la inmensa ciudad de Roma donde era menester resaltar el papel virtuoso y moral de los ciudadanos para ser reconocidos.

Ciertamente que hay vínculos entre uno y otro concepto, pero también hay diferencias. No es nuestro interés entrar en una distinción semántica de los conceptos, que por cierto han ido cambiando en la reflexión y en la manera en que otros pueblos los han incorporado; baste decir que en el concepto griego hay una clara nota del peso social y comunal, del rol y del papel social sobre el comportamiento individual, y que en el caso romano apreciamos un mayor acento en la conducta y en el comportamiento del individuo.

Siglos después y al inicio del mundo moderno, podemos apreciar con toda claridad en la obra del italiano Maquiavelo todo su esfuerzo por argumentar y cimentar el comportamiento ético y público en el interés individual. Para Maquiavelo cualquiera puede aspirar a tener un principado y así el interés individual puede coincidir con el Estado. Decimos *coincidir* por la congruencia de los intereses tanto del individuo como del Estado; esa *posibilidad* de congruencia hace que el individuo pueda aspirar a conquistar o construir un Estado. Con

Maquiavelo se ha llegado al punto de reconocer que el Estado es obra del ciudadano; la razón de ser del verdadero príncipe es que su interés sea el del Estado y viceversa, que el interés del Estado sea el mismo que el del príncipe.

En nuestro concepto, la modernidad introdujo en el viejo debate entre la moral privada y la ética pública una nueva valoración del individuo. Para algunos, el interés egoísta por el poder y por la riqueza había pervertido los valores morales individuales y con ello los de la comunidad. Pero no hay que ir tan rápido. La modernidad es, en realidad, fruto renovado del mundo antiguo. Recordemos, para ser precisos, que la obra de Maquiavelo representa una síntesis de la tradición romana y a su vez, la síntesis de Thomas Hobbes expresa una reflexión sobre los griegos; uno, reflexionando sobre la Primera Década de Tito Livio y el otro, sobre la Guerra del Peloponeso de Tucídides. Es evidente que la modernidad se inaugura con síntesis poderosas del mundo antiguo.

La emergencia del individuo, de la persona individual, en el contexto de la modernidad, no puede ser considerada como un elemento negativo. Al contrario, hay que valorarla como uno de los puntos más extraordinarios que se han producido en la cultura del mundo moderno (Giddens, 2000). Habría por ello que recordar que la tradición judeocristiana había abogado por una mirada más individual y más personal del mundo de la política y de la sociedad. El que la *salvación* o la *condenación* sean asuntos de orden individual había llevado al extremo el comportamiento individual al colocarlo como más importante que el comportamiento comunal o social. Si la realización de la persona en los tiempos antiguos se decidía principalmente por el rol cumplido en la vida comunal, en el mundo moderno que se iniciaba, aceitado por la tradición judeocristiana, el individuo toma el comportamiento ético para con su comunidad como una dimensión más, entre otras, de su vida privada. No se debe olvidar que la dimensión fraternal y social en la tradición cristiana no elimina la relación con Dios; al contrario, la supone y la plantea explícitamente, de tal manera que el que se considera verdadero cristiano verá siempre en el rostro del prójimo el rostro de Dios. Por ello pensamos que ya en la tradición cristiana el comportamiento ético es un elemento privado e individual, por cierto fundamental, de la actividad del creyente.

No debe sorprendernos que en los tiempos modernos la distinción entre ética y moral se resuelva en favor de la última, y que para algunos esto sea motivo para el escándalo. El interés individual está sobre el interés público aunque se diga o se piense lo contrario. La tradición política anglosajona, desde Hobbes y Locke hasta Stuart Mill,

ha querido concordar el papel del individuo con el del Estado; pero todos sabemos que la propuesta anglosajona ha entendido al Estado –el espacio público– como la suma de los intereses individuales; lo que supone que esta tradición, con mayor consecuencia que cualquier otra, ha recogido el papel determinante y cantante del individuo en la conformación del Estado. No obstante, habrá que señalar que una definición de Estado como la sola *suma* de los intereses particulares de los ciudadanos no nos permite comprender a profundidad el papel del Estado.

La propuesta alternativa que diseñara Rousseau –y que Marx compartiría– fue pensar al Estado como un pacto o un acuerdo de ciudadanos (Rousseau, 1982). Este acuerdo permitiría, por un lado, limitar las ambiciones y los intereses de unos sobre otros, y. por el otro, desarrollar la vida social. El resultado ha sido que el llamado *acuerdo*, o *pacto* o *contrato social,* adquirió por sí mismo una naturaleza autónoma frente a los individuos que lo conforman. El *acuerdo* adquiere una naturaleza diferente e incluso autónoma frente al individuo. Nos parece que en ello radicó el límite de esta concepción que, intentando ser más democrática, conculcó los derechos de los individuos reales.

Los límites de las propuestas liberales y socialistas tienen que ver con la manera como se ha pensado la relación entre el espacio público y el espacio privado. En ambos casos se trata de moral moderna y no de antigua. En los dos casos son los individuos los que quieren construir un espacio público de acuerdo con sus intereses, valores o ideales. Ciertamente que el liberalismo dio un inmenso terreno para el desarrollo y realización de la vida individual; pero el modelo económico basado en la iniciativa individual no podía y no puede aspirar a resolver las aspiraciones de cada uno de los individuos que pueblan el mundo, porque en la competencia económica inherente al sistema, unos ganan y otros necesariamente pierden. Existe una contradicción entre la propuesta liberal acerca de que todos los seres humanos están llamados a la democracia y a contar con derechos, y los beneficios que estos mismos ciudadanos pueden obtener en el mercado. El sistema capitalista no ofrece las mismas ventajas y utilidades a todos. Las utilidades que provoca la economía capitalista no se reparten de la misma manera en que se distribuyen las ideas de igualdad, de democracia y de derechos en una sociedad contemporánea[6].

En la perspectiva socialista, la construcción de un ente público –llamado Estado socialista– por encima de los intereses individuales

---

6 Conviene leer el interesante texto de Amy Chua, *El mundo en llamas. Los males de la globalización* (2003), donde se aborda este debate.

impidió el desarrollo de las energías de las personas y ahogó su libertad. La propuesta de los socialistas ciertamente no fue construir un Estado o un espacio público para oprimir a los individuos, pero al desvincular al Estado de las personas, al hipotecar la libertad al Estado, en el mejor estilo hobbsiano, el resultado no podía ser otro. Arendt, una de las más críticas a la experiencia soviética la definió como *totalitarismo* (Arendt, 2001). Nos queda claro que en muchas de las formas prácticas en las que se ha construido el socialismo —y más nítidamente en el comunismo— se perdieron los derechos elementales. Resulta un contrasentido luchar por los derechos del pueblo y acabar conculcándolos. El límite o la dificultad del socialismo es no haber podido conciliar los interese globales del Estado o la comunidad con los intereses concretos de los individuos.

La distinción entre espacio público y la consiguiente reflexión ética, y el espacio privado y la consiguiente reflexión moral, no parecen ser temas desvinculados, sino todo lo contrario. La realidad muestra que ambas distinciones están presentes de manera permanente en la comprensión de la modernidad, ¿hasta dónde va el espacio público, hasta dónde el privado?

2. LO PÚBLICO NO SOLO ES LA RELACIÓN CON EL ESTADO. LA EMERGENCIA DEL ESPACIO PÚBLICO NO ESTATAL

En este segundo punto de nuestra reflexión buscaremos dar ideas sobre el difuso concepto de espacio público. Esta visión indeterminada del espacio público se debe, por un lado, a la complejidad de lo que es el Estado en la actualidad, pero a juicio nuestro se debe principalmente a la compleja vida cotidiana y pública de los individuos.

2.1. LA COMPLEJA VIDA COTIDIANA DE LOS CIUDADANOS

Debemos señalar que no entendemos a la vida cotidiana como la vida privada. Toda vida privada es también vida cotidiana, pero la vida cotidiana no se agota en lo privado. La vida cotidiana no aparece, en sentido estricto como vida privada, porque está articulada también al espacio público, sea este estatal o no. No negamos el carácter cotidiano de lo privado, pero lo público también es lo cotidiano. Probablemente se puede pensar que el carácter global y hasta cierto punto *general* del Estado y de los espacios públicos no estatales no tiene que ver con la vida cotidiana de los individuos, pero esto es una mirada superficial, porque si afirmamos que la vida privada se construye en relación con los espacios públicos, con mayor razón debemos pensarlo de la vida cotidiana.

Así, el individuo y su cotidianeidad están inmersos en estos ámbitos que hemos venido a llamar vida pública y vida privada.

Todo esto se puede advertir con mucha facilidad, entre otros elementos, a partir de la presencia de mediaciones institucionales, que pueden llamarse, como acabamos de decir, *espacios públicos no estatales*; lo que explica que el individuo no solo tenga al Estado como ámbito público, sino también a las grandes corporaciones y empresas, a las iglesias, a los medios de comunicación, a las organizaciones no gubernamentales, al fútbol y a muchas otras instituciones que incluso traspasan el papel de la comunidad política local o del Estado nacional.

En este punto radica una buena distinción de la modernidad con el mundo antiguo. Hasta donde sabemos —aunque no descartamos investigaciones actuales sobre el tema—, casi todas las dimensiones públicas del mundo no moderno se concretaban en el espacio público, que era casi un sinónimo de espacio político o de Estado (Arendt, 1974). No cambiaría mucho nuestra tesis el que haya, quizá, espacios públicos no estatales en los pueblos de la antigüedad porque serían espacios muy restringidos. El caso de la Iglesia puede servir para reflexionar. Su emergencia en la antigüedad creó un conflicto sin precedentes con el Estado y provocó su persecución. Lo que debemos remarcar es que es en la modernidad donde surgen espacios públicos diferentes a lo que llamamos Estado.

Habría que darle una mirada a la construcción de estos espacios públicos que no son el Estado. Hemos estado probablemente muy concentrados en el surgimiento del Estado moderno como el espacio público por excelencia o como Hegel pensaba, como el horizonte ético por excelencia, que no era otra cosa que un Dios real. Dice Hegel:

> "Este señor del mundo es ante sí, de este modo, la persona absoluta, que abarca en sí, al mismo tiempo, toda existencia y para cuya conciencia no existe ningún espíritu superior [...]. Sabiéndose así como suma y compendio de todas las potencias reales, este señor del mundo es la autoconciencia desenfrenada que se sabe como el Dios real [...]" (Hegel, 1972: 285).

Es quizá por la importancia del Estado que no se apreció con detenimiento el surgimiento de estos nuevos espacios públicos. El caso de la Iglesia como un espacio público se presenta paradigmático.

Fue evidente que ante una diferenciación entre lo sagrado y lo mundano, entre el Dios inmortal de los creyentes cristianos y el Dios mortal de Hobbes (1992), lo eclesial tendría su propia esfera que no estaba vinculada con el Estado, pero tampoco se reducía al ámbito de la conciencia como creían los que buscaban reducirla a ese ámbito. Este debate auroral nunca fue entre espacio público –llámese Estado nacional– y espacio privado –llámese conciencia religiosa–. El debate

obligó siempre a precisar hasta dónde iba un tipo de espacio público de carácter estatal y hasta dónde un tipo de espacio público no estatal ligado a la vivencia más íntima del individuo, como por ejemplo, el caso de la Iglesia.

Convendría decir que estas distinciones solo se han precisado en algunos estados occidentales; en la mayoría, esa distinción no ha aparecido con nitidez. Un ejemplo se puede ver en la patrona de los ejércitos de los estados nacionales latinoamericanos: el ejército de Chile está bajo el amparo de la Virgen del Carmen, en tanto que el ejército del Perú está bajo el amparo de la Virgen de las Mercedes. Hay una distinción formal y legal entre Estado e Iglesia, pero en la vida práctica de las personas, la religión está unida con la vida comunal e incluso la preside.

No creemos que se deba hacer hincapié en la multitud de estados nacionales que no han procesado una diferenciación entre lo religioso y lo estatal. Basta con recordar a estados nacionales que tienen, por ejemplo, al Corán –libro sagrado de los musulmanes– como fundamento constitucional, lo que muestra que lo público y lo privado no se separan como en el caso de la tradición cristiana. Un caso significativo es el carácter divino del emperador japonés que presidió el Estado hasta la Segunda Guerra Mundial y que expresa que todos los individuos en el Japón también tenían origen divino al ser descendientes de la diosa Amaterasu. También está la situación de la reina de Inglaterra que es la cabeza de la Iglesia anglicana como iglesia nacional y que nació representando los intereses de los lores y terratenientes ingleses. Queda claro que la línea de distinción entre espacio público estatal y no estatal de carácter religioso ha sido muy delgada.

El crecimiento y la compleja práctica social del individuo con los siglos han generado nuevos escenarios para su realización humana y lo han llevado a que precise mejor sus comportamientos éticos y morales, lo que a su vez le ha dado la habilidad suficiente para saber moverse en espacios públicos diferentes. Quizá a esto es lo que llamamos modernidad, como el espacio primordial de la subjetividad.

2.2. EL ESTADO, UN SUBCONJUNTO DEL ESPACIO PÚBLICO

A partir de lo señalado, el Estado aparece como un subconjunto del espacio público real. El individuo y sus acuerdos con otros individuos, es decir, la sociedad civil, han ido construyendo otros espacios públicos paralelos o diferentes al Estado, pero que tienen la misma incidencia –o quizá más– en la vida concreta de las personas.

El punto básico parece ser que en el mundo moderno las dimensiones de la vida humana no se agotan en la esfera del Estado. Probablemente esto ya estaba presente en el mundo antiguo, porque los

conflictos entre esfera pública y la vida privada son tan viejos como la humanidad; pero en la modernidad adquieren relevancia y autonomía. Quizá podríamos decir más: que en el mundo moderno la supremacía la adquiere –tanto en el debate como también en la vida real– el individuo sobre el interés colectivo. Lo que sostenemos se expresa de diversas formas. Una de ellas va desde el escándalo del interés egoísta privado hasta la defensa irrestricta de los derechos humanos individuales frente al Estado. Otra forma que nos parece muy relevante es la construcción de normas de conducta moral en ámbitos públicos no estatales.

Con esto último podemos apreciar que existen, por un lado, normas éticas para la vida en la esfera pública estatal que algunos llaman *ética ciudadana* (Cortina, 1994; Gómez et al., 2007) y que está centrada en la conducta del ciudadano de un Estado moderno. Convendría hacer una reflexión sobre este punto, desarrollando algunas ideas propuestas en el capítulo anterior. Nos parece interesante la tesis sobre el debate de una ética de mínimos, llamada también ética ciudadana, como una salida para enfrentar la complejidad y diversidad moral del mundo contemporáneo. La tesis sostiene que tanto las culturas como la religión tienen normas de conducta moral que apuntan a una valoración en torno al ideal del bien y en ese sentido son éticas de máximos. En tanto, la ética de mínimos solo tiene por objeto el tema de lo justo en una comunidad política determinada y es una ética para la vida ciudadana; responde centralmente a acuerdos de convivencia entre los ciudadanos. En el fondo esta perspectiva afirma la discusión y la importancia del debate sobre la ética, pero pensamos que no estudia a profundidad el papel de la conducta moral en lo que hemos venido a llamar espacios públicos no estatales. Nos parece que en este punto hay que reconocer que gran parte de la vida moral de los ciudadanos no se reduce solo al espacio público estatal.

Existen, a su vez, de otra parte, normas de comportamiento moral en los espacios públicos no estatales. Habría que indagar en qué medida pueden ser importantes estos espacios frente a los de la esfera pública estatal. Sobre esto último queremos hacer algunos comentarios.

El primer comentario que queremos hacer es que si nuestra comprensión es adecuada, tendríamos que reconocer que los espacios públicos no estatales no están exentos de normatividad moral. Para decirlo en positivo, los espacios públicos no estatales tienen también normas morales y de comportamiento; normas que si son violadas por sus miembros pueden llevar a diversos tipos de sanción.

El segundo comentario significativo es que al margen de lo prioritario o importante que pueda ser el comportamiento ético en el Estado, el comportamiento moral de los individuos en los espacios públi-

cos no deja de ser importante, fundamentalmente porque los espacios públicos no estatales también son referentes sociales y comunales. Además, habría que recordar que los espacios en mención no son en sentido estricto privados, son públicos, y por ello tienen que ver con muchísimas personas. Asimismo, habrá que reconocer que en la vida moderna la pertenencia a grandes corporaciones empresariales o comerciales, académicas o culturales, y a grupos de diversa índole, hace que el individuo pierda de vista la dimensión pública estatal y se rija en lo cotidiano, centralmente por los códigos de conducta moral de la institución en la que participa. El espacio estatal aparece muchas veces como un horizonte lejano al que se accede en algunas y esporádicas circunstancias.

Un tercer comentario es que no hay un común denominador en la flexibilidad entre los códigos de comportamiento del espacio público estatal y no estatal. Efectivamente, hay reglas más flexibles y otras más duras en los espacios públicos no estatales que en el espacio público estatal y viceversa, lo que indica que la diferencia no está en la perfección moral del comportamiento. La diferencia nos parece que está en que la llamada ética del ciudadano en el espacio público estatal tiene que ver con *todos* los ciudadanos de la comunidad y la que podría definir la moral en el espacio público no estatal tendría que ver solo con los miembros de ese espacio público. Como apreciamos, no es una diferencia relacionada con la materia moral.

Finalmente, convendría hacer una analogía —que como toda analogía tiene sus límites— para expresar mejor la idea que queremos presentar. Si como dicen Hobbes y Hegel, el Estado tiene materia divina, es decir, o es un Dios mortal o es un Dios real y por ende es un espacio para el desarrollo de la conducta ética, ¿en qué situación quedan o cómo se pueden entender los espacios públicos no estatales? ¿Serán dioses menores en el Olimpo del espacio público? El problema es que en los espacios públicos no estatales, aunque no hablamos de ética, sí hablamos de moral. ¿Cómo podemos hablar de moral privada en un espacio que es público, pero que no es estatal?

3. LA PRESENCIA DEL ESTADO EN LA VIDA PRIVADA Y EN LA VIDA FAMILIAR

Puede dar la impresión de que estuviéramos restándole importancia al papel del Estado a favor de los espacios públicos no estatales. No es ese nuestro interés. Nuestro interés está en resaltar la importancia de los espacios públicos no estatales para la reflexión ética, lo que desde nuestro punto de vista no implica una desvalorización del papel de la ética en el Estado. La analogía propuesta podría reconocer la existencia de distintas maneras morales de conducirse en los diversos ámbi-

tos. Como veremos, es la práctica del individuo la que crea, recrea y funda las nuevas normas de conducta moral en los tiempos actuales.

3.1. EL ESPACIO PÚBLICO ESTATAL, CREACIÓN DE LOS CIUDADANOS

Conviene recordar cuestiones básicas y fundamentales para poder seguir en nuestra argumentación. El Estado aparece como garante de los derechos y los deberes de los ciudadanos. Es más, el Estado surge principalmente para realizar los acuerdos que han pactado los ciudadanos asociados. Hay, pues, una relación sumamente estrecha entre sociedad civil y Estado como si habláramos de fondo y forma. El Estado es la forma política que construye la comunidad o sociedad civil; pero, como hemos señalado, no es la única forma en la que los ciudadanos expresan sus particularidades, deseos o intereses. Hay múltiples formas en que estos lo hacen y a esas formas las llamamos espacios públicos no estatales, que también son lugares de representación, de realización humana y de comportamiento moral.

Ahora bien, es importante subrayar que son los individuos finalmente los que generan y constituyen esta multiplicidad de espacios públicos –estatales y no estatales– que estamos tratando de analizar y comprender. Todos los espacios son respuestas a los intereses, deseos y necesidades de los ciudadanos involucrados. En esta orientación se puede decir que el Estado expresa los intereses o necesidades globales de la comunidad que han nacido de propuestas individuales y que el Estado las ha hecho suyas y de alcance comunitario. Por eso conviene comprender adecuadamente qué significado tiene decir que el Estado ha ingresado en la arena privada del individuo o de la familia.

Tenemos ejemplos cotidianos en la actualidad en los que el Estado norma la vida de las familias, como ha sido el caso de limitar el número de hijos, por ejemplo, en China; o en los que el Estado castiga a los padres por no mandar a los hijos a la escuela; o por no vacunarlos o alimentarlos; por rechazar la paternidad y otros asuntos. Estos no son más elementos que puedan ser comprendidos, como antaño, como derechos del padre o de la madre, de la llamada patria potestad; hoy son más bien, ámbitos donde el Estado protege los derechos de las personas, en este caso de los hijos frente a sus progenitores. Lo que antes podía ser parte del libre arbitrio del padre o de los padres de familia, hoy no lo es más.

De acuerdo con lo señalado, nos parece un hecho que el Estado ha ganado un espacio cada vez más grande en la vida cotidiana de las personas; pero ello ha sido posible por las decisiones tomadas por los miembros de la comunidad. Lo que el Estado norma como conducta ética es el resultado de la decisión de los ciudadanos. Si en China hay control de la natalidad o si en otros países hay sanción a los padres

que no envían a sus hijos a la escuela o porque no los vacunaron, es simplemente porque la sociedad ha convenido en ello y ha considerado que es parte de los intereses de cada uno de los ciudadanos. Así, la vida cotidiana de las personas y las familias parecería regida cada vez más por el control del Estado, pero ello es así –reiteramos– porque el Estado cristaliza y ejecuta la decisión de los ciudadanos. El hecho de que las decisiones del Estado puedan ser arbitrarias frente al sentir de los ciudadanos no pertenece en este caso al ámbito de la naturaleza o al carácter del Estado, sino principalmente al mal manejo o al aprovechamiento indebido que muchas veces hacen algunos ciudadanos del Estado.

3.2. EL ESPACIO PRIVADO

Dijimos que la vida cotidiana no es solo espacio privado, sino también espacio público porque el individuo interactúa permanentemente en uno y en otro. Pero, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del espacio privado? ¿Es posible asir conceptualmente lo que entendemos por espacio privado? ¿Nos referimos con exclusividad al *mí* y no al *yo* dentro de la propuesta que planteara George Mead (1972) en su célebre trabajo sobre la persona?, ¿o debemos comprender la separación entre el *yo* y su *rol* en la comunidad como sugería Erving Goffman (1981)? ¿Cómo concebir a un *yo* sin que interactúe con otros? ¿Acaso el rol social que tiene el individuo no es una interiorización del orden institucional como apuntaran Peter Ludwig Berger y Thomas Luckman (1972) en su propuesta de construcción social de la realidad? Incluso, si nos referimos al *cuerpo* como el espacio privilegiado del yo[7], ¿cómo podríamos concebirlo en su dimensión, por ejemplo de género o étnica si la dimensión pública que construye estas identidades está excluida o no existe? La propia noción del yo necesita de la dimensión social para ser reconocido como tal.

La concepción del espacio privado se nos presenta tan compleja como lo es la noción del espacio público, sea este estatal o no. La ra-

---

7 Hay mucha literatura sobre el tema del cuerpo. Conviene sostener que el cuerpo representa lo más cercano y lo más propio en relación a nuestro yo. Convendría revisar el texto de Michel Foucault titulado *La Hermenéutica del Sujeto* donde estudia cuestiones muy vinculadas a lo que estamos haciendo mención. Dice Foucault al iniciar su texto: "Entonces, querría tomar como punto de partida una noción sobre la que ya creo haberles dicho algunas palabras en año pasado. Me refiero a la noción de "inquietud de sí mismo". Con esta expresión intento traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en toda la cultura griega: la de *epimeleia heautou*, que los latinos traducen, desde luego, con todo el desabrimiento que se denunció a menudo, o que en todo caso se señaló, por algo así como *cura sui*. *Epimelei heautou* es la inquietud del sí mismo, preocuparse por sí mismo, etcétera" (Foucault, 2004: 16-17; énfasis original).

zón de esta dificultad está en que no hay posibilidad de una definición conceptual por separado de una de las partes de la ecuación, porque en la realidad nunca están separadas. Son, en realidad, una sola cosa. Definir el espacio público sin individuos es tan irreal como intentar definir al individuo o al yo sin su mundo social.

Cuando hablamos de espacio privado, en realidad nos referimos al papel que juega nuestro yo en la sociedad y también al *mí*, es decir, a la conciencia que poseemos de nuestra individualidad, a nuestra condición de género o de etnia, a la dimensión que entraña nuestro cuerpo, a nuestros sentimientos, miedos, esperanzas y deseos, y a toda nuestra sensibilidad. Todo lo que representa nuestro mundo personal y familiar puede ser comprendido como el espacio privado, el que se construya en relación con el mundo social no impide que exista o se manifieste en cuanto tal. Es más, pensamos que es este espacio el origen del conjunto de las transformaciones y de la creación de la esfera pública en general.

Sería importante remarcar además que es la voluntad de los individuos, transformados en ciudadanos, la que crea el Estado y que son las particularidades de estos mismos ciudadanos, en otras dimensiones, las que crean otras esferas públicas, vinculadas –como hemos sugerido– con el mundo religioso o cultural, entre otras. Si bien reconocemos que hay una relación estrecha entre el espacio privado y el espacio público, debemos subrayar la idea que si bien el individuo o el ciudadano forman el Estado, este reconfigura el papel del individuo y del ciudadano. En un proceso perpetuo el ciudadano construye el Estado y gracias a él se va construyendo a sí mismo.

3.3. SUJETOS INDIVIDUALES Y SUJETOS COLECTIVOS

Quisiéramos resaltar, de acuerdo a lo que venimos señalando, la necesidad de una visión más integral entre la vida individual y la vida social de las personas para la comprensión de este asunto. Conviene partir del reconocimiento de que los seres humanos no somos solo sujetos individuales o solo sujetos colectivos; somos más bien y principalmente, la relación que articula estos dos polos.

En realidad, el que nos apoyemos en la idea de un ser humano situado y ubicado en una cultura no significa, por cierto, la negación del valor universal que reporta el ser persona individual; la afirmación de los derechos ciudadanos e individuales no significa la negación de nuestro carácter social y comunitario. Efectivamente, existe una tensión entre los derechos del individuo y el papel del Estado, pero esta expresa los ángulos propios de la condición humana.

Ahora bien, es importante destacar que esta relación no es estática ni está congelada en el tiempo. Existe en ella una dimensión de cambio permanente de lo que somos como individuos y de lo que

somos como colectividad. No siempre los individuos fueron como lo son en la actualidad y naturalmente la formación de las comunidades políticas o de los estados se ha ido modificando de acuerdo con los cambios operados en la conciencia individual a través de los siglos.

También es importante destacar que los individuos son diferentes en su propia naturaleza cultural, de género y étnica, y las formas estatales de las comunidades humanas son diferentes en razón de ello. La naturaleza de cada pueblo o de la comunidad cultural de los ciudadanos deja su impronta indeleble en la constitución de los espacios públicos correspondientes. El espacio público estatal lo reflejará sin la menor duda. No hay manera de pensar que lo individual y el espacio estatal pueden andar por caminos diferentes, más bien consideramos que el espacio público es el terreno creado por los individuos en su relación social y política. Se nos hace muy difícil pensar que pueda existir un espacio público que no tenga nada que ver con sus propios creadores, los ciudadanos.

Es importante afirmar que esta relación, que se transforma permanentemente en el tiempo, es la que explica los cambios operados en el papel del Estado y en la sociedad de individuos, y, naturalmente, entre lo que llamamos público y lo que concebimos como privado; y la que explica a su vez, cómo la emergencia de la vida individual constituye el Estado y crea nuevos espacios públicos no estatales. Desde esta orientación es posible comprender, por ejemplo, cómo el Vaso de Leche y los Comedores Populares en las ciudades del Perú son como avanzadas de la vida privada en el Estado. La elaboración de alimentos y la comida, características típicas del espacio privado y familiar, pasan a transformarse en elementos del espacio público estatal por la precariedad y la pobreza de los individuos que no pueden resolver sus necesidades más básicas.

4. LA NECESIDAD DE UNA MIRADA *DES-CENTRADA* DEL MUNDO. EL ESFUERZO POR COMPRENDER LAS DIFERENCIAS

En general, hemos creído ingenuamente que hay un mundo público y otro privado que no tienen mucho que ver entre ellos, y que sus límites son claros y precisos. Esta es una dicotomía que ciertamente no nos ha permitido ver la realidad. Incluso hemos pensado que el interés público debe subordinar al privado y que la ética pública debe comandar a la moral privada, el Estado al individuo y lo social a lo individual. Sin embargo, las cosas y la realidad parecen ir por otro camino como lo muestran, a pesar del escándalo que provocan, los *talk shows* televisivos.

Urge contar con una mirada más *des-centrada* del mundo y de la realidad social para apreciar este fenómeno en toda su complejidad. Desde nuestro punto de vista, el proceso de *descentramiento* significa

partir de lo que no es considerado como lo central. Es decir, no partir del centro, sino de la periferia; no partir de la igualdad, sino de la diferencia; no partir de lo formal, sino de lo informal; y no partir de la sustancia, sino del accidente (Sfez, 2003). En pocas palabras, el esfuerzo consiste en reconstruir la mirada de la realidad a partir de lo particular y no desde la idea o el concepto. De lo que se trata es de observar el espacio público estatal y el no estatal desde la perspectiva del individuo, del ciudadano. Desde este horizonte se puede comprender mejor el papel del espacio público en términos generales.

Una mirada desde el particular o desde el individuo significa, para empezar, el reconocimiento de la diferencia, porque los individuos son por naturaleza diferentes. La igualdad jurídica, por ejemplo, se ha construido porque existe el reconocimiento de que las personas y los pueblos no son iguales, sino diferentes; esta tiene sentido al exigir que las diferencias sean reconocidas en el mismo pie de igualdad.

El reconocimiento de la diferencia, como señalamos en capítulos anteriores, nos lleva también a la comprensión de la diversidad en todos los terrenos. Una mentalidad abierta a las diferencias de clase, de género, de etnia, de cultura, de confesión religiosa, de sensibilidad estética y de cualquier otra expresión humana nos puede permitir comprender mejor cómo se construye un espacio público estatal democrático, y cómo aparecen los espacios públicos no estatales.

En el caso de la conducta ética queda claro que esta solo es comprendida en el horizonte del Estado, pero queda claro también que el comportamiento moral trasciende al espacio público estatal y queda inmerso en el comportamiento de las esferas públicas no estatales. Convendrá una revisión más profunda de los comportamientos morales tanto en el Estado como fuera de él para comprender las nuevas dimensiones de la conducta moral en estos tiempos.

En esta reflexión, nuestro desafío ha sido pensar el tema de lo público —tanto el Estado, como lo público no estatal– desde la dimensión que comporta la nueva valoración de la vida privada de las personas. Ese nos ha parecido el verdadero fondo del asunto y es desde ahí que podremos comprender la riqueza y la profundidad de las diferencias y particularidades humanas, y también los cambios que se están operando en la esfera pública. Además, nos parece la razón de fondo que explica por qué hoy la distinción entre lo público y lo privado aparece tan confusa y en cierto sentido, tan arbitraria. Quizá ello pueda ayudarnos a entender mejor la actividad de los individuos en la sociedad contemporánea.

Capítulo 5

LA SOCIEDAD COMO PLASMACIÓN DE SU PROPIO SABER

EN TÉRMINOS GENERALES SE TIENE un gran reconocimiento y se da siempre una mirada privilegiada al saber que está orientado e interesado en el descubrimiento de las causas y principios que explican la vida y el universo, pero observamos que no se hace lo mismo con el saber que nos permite enfrentar de manera práctica la existencia y la vida. En realidad, no se trata de sostener que hay dos saberes, sino de distinguir la orientación de cada saber y darle su importancia. Uno está vinculado con el conocimiento del universo y de sí mismo, y el otro, preocupado por cómo hacer las cosas y cómo vivir. Desde nuestro punto de vista estos saberes son complementarios. Al primero lo conocemos como ciencia y al segundo como técnica.

De acuerdo con esta orientación no sería nada osado pensar que los seres humanos de hoy son lo que han pensado y deseado ser las generaciones anteriores, y naturalmente son el resultado de esa libertad y de ese saber. La sociedad moderna es el resultado de lo que desearon, pensaron e hicieron los antiguos. En las características de la sociedad actual se pueden observar con toda nitidez la manera en que fue plasmado el *saber* y el *saber hacer* de los que la construyeron; de tal manera que sociedad de hoy es fruto de la de ayer. La sociedad de hoy es realmente el resultado de una manera de hacer las cosas por parte de los seres humanos de ayer. Esta idea nos parece muy importante.

1. TÉCNICA, ENERGÍA Y SOCIEDAD

1.1. LOS SERES HUMANOS SE HACEN A SÍ MISMOS, PERO DE MANERAS DIFERENTES

Quizá si comprendiéramos la técnica como un *saber hacer*, como una *manera de hacer las cosas,* podríamos comprender que esta es en parte el resultado y en parte el medio que nos ha permitido llegar a ser lo que somos.

¿No somos los seres humanos definidos y distinguidos acaso por los instrumentos de labranza y de culto, por su organización social y por sus ritos? En una palabra: por la *manera de hacer las cosas*. ¿No es cierto que la técnica está en la base que determina la cultura y las costumbres, las formas de vivir e incluso de morir? Cuando los arqueólogos estudian sociedades pasadas definen a sus pueblos por sus artefactos y gracias a ellos los identifican y los caracterizan. Parece, pues, que la técnica ha estado íntimamente ligada a nosotros. Peculiaridad humana son la inventiva, la creatividad y la iniciativa en la formación de nuestros sentimientos, de las formas de pensar y de buscar la verdad, y finalmente, de hacer las cosas.

Debemos reconocer que los sentimientos no son los mismos en todos los seres humanos e incluso, tienen características distintas. No es el mismo sentimiento de vergüenza que pueden tener los japoneses y latinoamericanos. La culpabilidad, la vergüenza y la deshonra pueden llevar al suicidio a los japoneses y no así a los latinoamericanos. Los sentimientos son construidos socialmente de manera diferente por cada comunidad.

Las formas de pensar son también diferentes. Las formas del pensar chino o del pensar francés no solo son diferentes entre sí, sino que no se asemejan a las maneras de pensar de las poblaciones quechua o aimara. La lógica, el entorno, las tradiciones, las nociones del tiempo y del espacio son realmente diferentes y cada pueblo construye maneras distintas de pensar. En la misma perspectiva está muy claro que las maneras de hacer las cosas son y han sido diferentes; ejemplos de ello hay en centenares instrumentos de culto, ceremoniales, formas de enterramiento y ritos mortuorios, preparación de los alimentos, formas de saludar, vestir y comer, y tantas maneras diferentes de fabricar y construir lo básico y lo superficial de la vida humana.

En términos generales, a la construcción de sentimientos, valores y formas de razonar la hemos denominado cultura, en tanto que a la manera de hacer las cosas la hemos llamado técnica. La técnica refiere a la manera de hacer las cosas y la cultura a la manera en que

formamos a las personas, sus ideales, sus valores y sentimientos. Ambas tienen en común que son saberes que ayudan a vivir en el mundo y que se construyen socialmente.

1.2. LAS TECNOLOGÍAS SON DE LOS PUEBLOS Y SON TAN PARTICULARES COMO ELLOS

Los pueblos a la vez que se construyen a sí mismos, y lo hacen de manera diferente, mantienen una identidad y una particularidad que los hace únicos e irrepetibles.

Quiero recordar una experiencia en el metro de Tokio. Recuerdo, hace años, el caso de algunos jóvenes japoneses que seguían la moda *punk*: pelos desordenados y muchos *piercings* en el cuerpo, pero había algo muy peculiar que los hacía diferentes a otros jóvenes *punk*, eran muy educados. Los recuerdo en el tren de Tokio cediendo el asiento a una mujer anciana y bebiendo, pero no alcohol, sino leche. Eran *punk* a su manera, a su aire y a su estilo: eran *punk* japoneses. Pensé que no podían ser de otra forma. Para estos jóvenes japoneses la modernidad y la posmodernidad no habían mellado sus características, ni la esencia, ni el espíritu de benevolencia y de respeto a los ancianos que adquirieron de su tradición shintoísta y budista.

Nos parece que se trata de observar los cambios que se hacen sobre lo que existe. Estos jóvenes eran *punk* desde su tradición y probablemente eran juzgados y recusados por las generaciones mayores que los veían como un peligro a la supervivencia de las viejas tradiciones del Japón. Pero a los ojos de otras tradiciones culturales habían integrado lo *punk* a su propia cultura y nada hacía pensar que dejaran de ser japoneses.

No caeríamos en el determinismo si afirmamos que toda sociedad expresa y tiene una manera propia de ver las cosas y de ver el mundo. Esa manera y ese ser parte de una sociedad o de un grupo social supone además una manera particular de obrar y de hacer las cosas. La diferencia entre los pueblos y las sociedades no es solo de mirada y de perspectiva, de lengua o de paisaje, es también una forma distinta de saber práctico.

Podríamos aventurar la idea de que la técnica configura la sociedad y esta a su vez la inventa, la determina y la recrea. La sociedad entera expresa una *plasmación*, una concreción de la experiencia técnica de sus propios individuos. Los hombres se construyen a sí mismos y lo hacen de diferentes maneras, como acabamos de decir. De la misma manera que cada mujer y cada varón se hacen a sí mismos, los pueblos también se construyen a sí mismos como sociedades.

1.3. SOCIEDAD Y ENERGÍA

Sería importante en esta argumentación sostener que además de la relación entre sociedad y técnica, existe también una relación con lo que llamamos *energía*. No es solo una relación de a dos, entre comunidad humana y las diversas técnicas, es más bien una relación de a tres, una relación de la comunidad con su saber práctico, pero que interactúa con la naturaleza y con el mundo. Las sociedades humanas adquieren su experiencia técnica en la relación con el manejo de la naturaleza. La técnica es fruto de esta destreza.

La palabra griega *energeia* expresa la capacidad para obrar, para transformar y para poner algo en movimiento. Muchos han entendido que una fuente de energía es un recurso natural, pero eso no es adecuado; la energía en sí misma nunca es un bien para el consumo final, sino, más bien, un bien intermedio para satisfacer otras necesidades en la producción de bienes y servicios. Los seres humanos han utilizado siempre su trabajo, su fuerza, su energía, para construir sus sociedades sin advertir cómo esta energía ha sido parte de su constitución.

La sociedad, como hemos argumentado, es el resultado de un *modelo* de producción. En ese modelo podemos decir también que se han utilizado energías diferentes. Dijimos líneas arriba que los seres humanos han construido sociedades que muestran sus diferencias en las maneras de hacer las cosas, en las maneras de pensar, de sentir y en las maneras de vivir la vida. Esto se aprecia, sin duda, en el curso de la historia. En la sociedad del neolítico la agricultura y la ganadería se organizaron gracias al trabajo de los campesinos, de la fuerza de los animales y de los abonos naturales, entre otros elementos, y fue una superación de la vida humana de los cazadores y recolectores del paleolítico donde la energía fundamental provenía exclusivamente del esfuerzo humano. En cambio, la sociedad industrial ha sacado su energía, aparte del esfuerzo de sus trabajadores, de la utilización de los residuos fósiles para la transformación de la naturaleza y para poner en movimiento todo tipo de máquinas; pero no son solo la industria y la agricultura las que han expresado las diversas formas de reproducción social, también puede advertirse esto en las actividades productivas como la minería, la pesca y otras en las que el ser humano ha estado involucrado.

Podemos observar, entonces, una correlación permanente entre energía, técnica y sociedad. El uso de la energía siempre ha estado relacionado y articulado con las características técnicas que poseía la sociedad. Una sociedad puede ser también pensada, comprendida y observada desde la energía que utiliza. La organización social y la cultura tienen mucho que ver con las técnicas y energías utilizadas. Esto resulta sumamente sugerente para lo que estamos presentando.

2. LA POBREZA COMO RESULTADO DE UN ACCESO DESIGUAL AL SABER PRÁCTICO. MODERNIDAD, TECNOLOGÍA Y PODER

2.1. LA POBREZA COMO CARENCIA DE CONOCIMIENTOS TÉCNICOS

En la sociedad contemporánea hay un vínculo estrecho y directo entre lo que llamamos pobreza y lo que denominamos conocimiento científico y técnico. En pocas palabras existe, un vínculo entre pobreza y ausencia de conocimiento, y para decirlo mejor, una relación estrecha entre la realidad del pobre y su carencia de instrucción y formación técnica. Los estudios que se hace sobre la pobreza nos llevan a profundizar su vínculo con el conocimiento y con la ciencia porque la pobreza no solo es carencia de lo necesario y básico para la vida, sino también carencia de conocimiento y ciencia. El pobre no solo no tiene lo que le es menester para vivir, sino que además no tiene los conocimientos técnicos socialmente necesarios para vivir (PNUD, 2016).

Siempre esta relación entre pobreza y ausencia de conocimiento se ha tejido en la historia humana: los pobres permanentemente han estado excluidos del conocimiento y también del saber. Por ello, la lucha de los pobres incluyó siempre la reivindicación de la educación y de la formación, así como de la calificación científica y técnica para enfrentar la vida. Se ha pensado siempre que el hombre educado con experiencia técnica o profesional puede distanciarse de la pobreza y labrarse un porvenir provechoso. En los últimos años esta tendencia se ha ido volviendo más compleja y podemos decir que el conocimiento y la adquisición del saber se han vuelto más importantes no solo para las personas en particular, sino para los pueblos y estados en general. En el mundo contemporáneo ha cambiado el sentido del saber y se ha transformado en un elemento decisivo para la conformación social y el desarrollo de los pueblos y personas.

2.2. LA APROPIACIÓN ELITISTA DEL SABER

Los posmodernos han puesto a la cuestión del saber como el punto central del debate contemporáneo para entender la crisis mundial actual. Este ha adquirido un nuevo rol, de la misma manera que la técnica. Hay una nueva manera de entender las clases y la sociedad; estas se dividen también, precisamente, en función de su ubicación en el acceso del saber. Esta situación muestra el nivel de desigualdad al que se ha llegado.

Nos queda claro que el mundo ya no se divide solamente entre ricos y pobres, sino que se divide entre los que tienen acceso al saber y los que no lo tienen. En esta nueva formulación queda claro que hay

quienes están informados y hay quienes no lo están, además de los que poseen la tecnología de punta y quienes no la poseen. El mundo de los pobres tiene añadir a su miseria económica la ausencia de conocimientos técnicos y del saber científico. La división entre los que saben y son ricos y los que no saben y son pobres es cada vez más grande en el mundo y en cada nación. En la misma nación se reproduce la división entre los que tienen acceso al conocimiento y los que no la tienen, entre los que usan la tecnología y los que no la usan.

2.3. LA DISPUTA ETNOCÉNTRICA

En este horizonte elitista del saber un primer problema es observar el debate científico y técnico en el que no podemos dejar de reconocer el peso y el poder que ocupan los intereses de determinados pueblos. Esta es una disputa claramente etnocéntrica. Esto se muestra en la idea de que la ciencia y la tecnología provienen solo y exclusivamente de los centros mundiales de desarrollo industrial y económico. El *saber hacer* o el conocimiento técnico de poblaciones no industrializadas parece desde esta perspectiva prescindible, cuando no descartable o en todo caso, motivo de análisis solo para antropólogos, arqueólogos o historiadores. No merece ni siquiera una mirada comprensiva de la llamada ciencia moderna La conclusión de esto es que la llamada ciencia moderna y la tecnología afín a ella se yerguen por encima del *saber hacer* –antiguo o actual– de las poblaciones periféricas de manera sistemática.

No se puede negar que la ciencia moderna ha dado pasos impresionantes en el descubrimiento del mundo y de la verdad. Ese conocimiento y ese saber han llevado a una transformación y a una renovación radical de todo tipo de tecnologías. Somos testigos además de que ese *saber científico* y ese *saber hacer* o *técnica* se han impuesto sobre las poblaciones y los pueblos del mundo. Debemos hacer una reflexión sobre el sentido de la expresión *se han impuesto*.

La definición que tenemos de ciencia es la misma que se tenía en el mundo antiguo, griego o romano. Se trata de un *saber que se impone*. Esto es lo que trae el significado de la palabra griega *episteme*. Hablamos de *lo que se impone sobre* o de *lo que se anuncia con poder y autoridad*. Observamos, pues, que junto con el sentido de anuncio, de saber que ilumina y que da luces, aparece el sentido del poder. La ciencia y la técnica modernas expresan *poder* y este *se impone*; pero, obviamente, este saber moderno no se ha impuesto gracias a que genera sabiduría y porque elimina la ignorancia, lamentablemente este saber al no estar de lado de la población no ha servido para su emancipación y desarrollo. Este saber ha sido aprovechado mayoritariamente por algunas sociedades que cuentan

con acceso a él, pero no así por la mayoría de las sociedades en el mundo. La posesión del conocimiento se transforma así en un arma poderosa para mantener la desigualdad y el poder de unas sociedades sobre otras.

2.4. UNA APROPIACIÓN DESIGUAL DEL USO DE LA ENERGÍA Y DE LA TÉCNICA

En esta situación no solo apreciamos maneras diferentes de hacer las cosas, sino también desigualdad en el acceso al conocimiento técnico entre sociedades y en el seno de las mismas sociedades. Pareciera que el saber técnico es lo peor repartido en el mundo.

Las formas de apropiación y de relación con la naturaleza han sido y son diferentes en las sociedades humanas. La diversidad de técnicas y de saberes expresan la complejidad de la acción y del trabajo humano en todas las sociedades. Pero, *diferencia* no es lo mismo que *desigualdad*. Lo que vemos junto a la diferencia del saber es también desigualdad en el conocimiento y en las técnicas. Conviene enfrentar y desenredar esta madeja.

La *diferencia* es enriquecedora, expresa la diversidad del mundo, la inteligencia y la capacidad transformadora y el trabajo de los seres humanos. La sociedad, sin embargo, muestra que algunos individuos y sociedades se han apropiado de la naturaleza en detrimento de muchos otros. La *desigualdad* expresa esta apropiación por parte de unos pocos. Esta realidad va desde la apropiación del conocimiento, de la técnica, los recursos y del trabajo y ha generado la exclusión de muchos seres humanos. Ciertamente estamos ante una expresión gigantesca de desigualdad social.

En el mundo moderno e industrial se ha utilizado el carbón, el gas y el petróleo como fuentes de energía. La utilización de esta energía, proveniente de combustibles fósiles, ha organizado el mundo moderno y la vida del planeta en función de los intereses de la industria. La revolución industrial basada en esta matriz energética muestra una manera específica de reproducir la sociedad humana.

La lógica que está detrás de esta matriz energética coloca en clara desigualdad a los seres humanos y a los pueblos que no tienen acceso ella. A su vez, la misma lógica intensifica la disputa y la guerra por el dominio de los territorios que cuentan con estos residuos fósiles. Esto ha sido y es una constante permanente del mundo contemporáneo. Lamentablemente la utilización de estos residuos fósiles y su explotación sin límite solo expresa la ambición desbocada de una minoría en el mundo, más que un manejo racional y adecuado de la naturaleza. Pero debemos señalar que esta revolución industrial basada en esta matriz energética muestra *una* forma de reproducir la sociedad

humana, pero no es la única. Hay otras maneras de pensar y de organizar la vida humana.

2.5. AMÉRICA LATINA Y SUS DIFICULTADES EN LA PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO

América Latina se encuentra en el grupo de naciones que están fuera del circuito mundial de la producción de la llamada tecnología de punta. Los países latinoamericanos se encuentran, por así decirlo, desfasados del proceso científico y tecnológico del mundo actual (Vega Centeno, 2003; Ísmodes, 2006; Fernandes, 2008). La situación latinoamericana ha cedido terreno incluso a naciones que han despertado tardíamente a la modernidad, como es el caso de las naciones asiáticas que se encuentran de lleno en la producción científica y técnica avanzada (Bustelo, 1994).

La realidad de la ciencia y de la técnica en los países latinoamericanos fue perdiendo peso ante el incremento de la tensión económica, comercial, política y militar mundial entre Oriente y Occidente a fines del siglo XX. Los esfuerzos latinoamericanos fueron muy modestos frente al incremento de tecnologías de punta en otras regiones del planeta, como fue el caso de los países del sudeste asiático. La inversión de los Estados Unidos y la tecnología desarrollada en los países europeos, así como en las economías de los países asiáticos después de la Segunda Guerra no tuvo parangón con las inversiones y el asesoramiento técnico que se desarrolló en las economías de los países latinoamericanos. América Latina perdió peso comercial y político después de esta guerra.

Habrá que reconocer que el gran impulso por la *calidad* de los productos y de los bienes industriales en esta era de la globalización ha sido resultado de una encarnizada lucha en todos los terrenos, en el económico, en el comercial y en el militar, y no provino necesariamente, de un mejoramiento de la economía ordinaria de los países en tiempos de paz. Esto lo resaltamos porque la experiencia indica que las decisiones para el impulso tecnológico en los estados nacionales fueron siempre políticas (Pérez, 1996).

Conviene, no obstante, remarcar que la existencia de una situación no favorable en el mundo para las naciones latinoamericanas no ha expresado el obstáculo más grave en lo que a desarrollo científico se refiere. Pensamos que el más grave obstáculo ha provenido de las decisiones internas y de los mismos estados en lo que respecta a políticas de fomento de la innovación tecnológica e industrial, así como a las deficientes políticas públicas en materia de educación.

La falta de innovación y de destrezas tecnológicas es simplemente el reflejo del desencuentro de la producción latinoamerica-

na frente a los nuevos paradigmas del conocimiento y a los nuevos estilos de la producción y comercio mundial actual. Las economías latinoamericanas poco industrializadas, con graves herencias latifundistas y extractivistas y con intereses puramente mercantiles poco podían hacer para modernizarse rápidamente y colocarse a tono con los tiempos.

La experiencia ha demostrado que las naciones con fuerte pobreza y las pequeñas industrias pueden competir con naciones y empresas grandes si es que logran colocarse en relaciones complementarias con ellas y aprovechar el avance de la ciencia y de las técnicas actuales. Son las características internas de poder, de mercantilismo, los que no ayudan a cambiar la situación del desarrollo y acceso a la ciencia (De Soto, 1986). Conviene precisar algunas ideas que nos parecen relevantes y que explican el atraso de las sociedades latinoamericanas.

La primera idea es reconocer que se han larvado condiciones difíciles para el impulso de la ciencia, la tecnología y la innovación de las industrias en los países de mediano y bajo desarrollo humano, pero condiciones difíciles no significa irreversibles.

La segunda idea, que el entorno global puede ser ambiguo, es decir que puede ser favorable o no, a la dinámica de las naciones latinoamericanas. Pero sería un error pensar que la promoción y el fomento de la innovación industrial y de la misma manera, de la educación y formación en los países latinoamericanos, no pueden ser desarrollados e impulsados de manera local y directa. La verdad es que hay una gravísima ausencia de políticas públicas en estas materias. Un botón de muestra es que el Internet, por ejemplo, se encuentra al alcance de cualquiera. Reiteramos que lo grave ha sido la ausencia de políticas públicas.

La tercera reflexión sería que el entorno global no es algo que esté fuera de las realidades nacionales, sino que más bien está integrado en las políticas de promoción de los estados hacia la innovación tecnológica de la industria y naturalmente que el poquísimo desarrollo de esta y de la de la educación son expresión de la ausencia de políticas específicas hacia la población menos favorecida. Esta responsabilidad de las élites nacionales no se puede negar y hay que reconocer y aceptar que incluso estas han sido mucho veces más reacias al desarrollo de sus pueblos que los poderes mundiales.

3. UNA RECREACIÓN DEL SABER PRÁCTICO, LA PRODUCCIÓN DE CALIDAD

Una sabia e inteligente política en este nuevo momento de globalización puede revertir la situación de atraso educativo, tecnológico y científico si es que sabe aprovechar lo que la globalización trae con-

sigo: la producción del conocimiento y para ello –aunque puede ser difícil comprender hoy para algunos–, todos los seres humanos y naciones tienen las condiciones necesarias y suficientes.

3.1. EL NUEVO PARADIGMA: LA PRODUCCIÓN DEL SABER

Como vamos observando, la ciencia y la técnica representan sin lugar a dudas puntos importantes de discusión para quien esté preocupado por el desarrollo de las naciones y de la industrias, pero es sin duda central para quien se encuentre preocupado y comprometido con la cancelación de la pobreza (Sagasti, 2011).

Esta preocupación por la industria se expresa en los espectaculares cambios tecnológicos producidos en las últimas décadas y porque la producción científica y técnica se han transformado en el eje de la producción y del saber. La tecnología de punta, por usar un término muy común, es por un lado el elemento que permite orientar y diseñar la producción industrial, pero por otro, quizá el más importante, es el objeto mismo de la nueva producción industrial. Naturalmente que la ciencia y la técnica han estado presentes en todos los paradigmas productivos desde que el ser humano está en el planeta, pero nunca como hoy se reconoce la cercanía tan inmediata del saber con la producción o dicho de otra forma y de mejor manera, de la producción del saber como la más alta forma de producción.

Podemos sostener sin miedo a equivocarnos que el poder económico y político del mundo se articula alrededor de la nueva producción del saber (Agenda Perú, 2000). No es nada nuevo tampoco advertir que el poco desarrollo industrial de muchas naciones es directamente proporcional a su débil desarrollo científico y técnico. Por ello podemos reconocer que una de las características de los países pobres es su falta de inversión en ciencia y en tecnología, así como en el desarrollo y producción de las mismas (INTE-PUCP, 2014). Esto es una contradicción en sí misma. Al negar el impulso del desarrollo de la ciencia y de la técnica, se elimina la posibilidad de revertir la pobreza porque la inversión en educación, ciencia y técnica es lo único que puede desarrollar a los pueblos.

3.2. *NADA SALE DE LA NADA*. UN BALANCE DEL PATRIMONIO TECNOLÓGICO Y CIENTÍFICO

El mundo moderno ha planteado una transformación de fondo en cuanto a las maneras de hacer las cosas. Pero habrá que ir distinguiendo el conjunto de problemas cuando abordamos el problema de la tecnología moderna y contemporánea.

Tanto en el conocimiento como en la producción *nada puede surgir de la nada*. Es obvio que todo nuevo conocimiento nace como crí-

tica y mejorando al anterior, el nuevo se construye sobre el antiguo *Nada sale de la nada*. Lo primero es reconocer que tenemos una visión parcelada y que lo que conocemos es poco. Pero ese poco es sustancial para empezar a conocer porque representa un punto de partida y una experiencia. Este es el mismo punto de partida para los cambios productivos y los cambios de la ciencia. Los pobres no son *tabula rasa*, será a partir de su experiencia y de sus conocimientos en los que se basará el nuevo conocimiento.

Lo mismo puede decirse para las llamadas revoluciones científicas que, según algunos, aparecen de un momento a otro. Esto, ciertamente, no existe. Son más bien, materializaciones de conocimiento que se encuentran precedidas de innumerables y a veces imperceptibles avances y cambios (Kuhn, 1986). Así, en el campo de la producción industrial que busca alcanzar modelos y estilos competitivos tampoco se puede decir que los pueblos parten de cero, sino que expresan todo un proceso de avances y retrocesos en los que se va ganando experiencia y conocimiento.

En la historia de los países podemos observar herencias tecnológicas diversas que provienen de épocas distintas y que podrían tener un éxito inmenso si son vistas adecuadamente desde el prisma de la producción industrial moderna y la globalización. Nos estamos refiriendo, por ejemplo, a bienes de origen y tecnología premoderna y que por su propia calidad son plenamente competitivos aún hoy en plena economía global. No hay pueblo que no pueda mostrar experiencias exitosas de tecnología y de cultura. Por ello, lo primero es hacer un balance del patrimonio tecnológico de un país para conocer exactamente desde dónde se parte; un balance que nos presente primero la potencialidad y las capacidades con las que cuenta la población. Lo siguiente que se requiere es una sistematización de las tecnologías adquiridas por los individuos y los pueblos para conocer qué se sabe hacer; existe una inmensa tradición de conocimientos y técnicas acumuladas a través de sus culturas y que no son del todo conocidas. Además, se deben conocer las capacidades, las potencialidades y las habilidades que se han adquirido en el proceso de desarrollo y en la formación humana. No se parte de cero en lo que significa capacidad técnica.

Aparte del poco interés mostrado en el impulso a la ciencia y a la técnica debemos decir que es una gran debilidad no saber combinar con acierto la tecnología moderna de punta con las técnicas heredadas de las culturas populares. Los países latinoamericanos, como otros pueblos, deben hacer una síntesis con la tecnología moderna y su específico sentido cultural y tecnológico. La experiencia asiática nos demuestra cómo el apropiarse de las nuevas

tecnologías puede vivificar las viejas simientes tecnológicas. Se debe partir precisamente de eso, del conocimiento acumulado para volver a innovarlo.

Queremos recalcar que sería un grave error vivir del pasado tecnológico, cuando de lo que se trata es de advertir y reconocer que se tiene un atraso lamentable en materia de educación, ciencia y tecnología y que lo que se busca es superar dichas brechas para cubrir las necesidades de la población.

3.3. LA RE-CREACIÓN PERMANENTE DEL SABER PRÁCTICO. APROPIACIÓN, REPRODUCCIÓN Y CREACIÓN

Si verdaderamente estamos mirando con seriedad este proceso de tecnificación y calificación, el ejemplo de otros pueblos puede ser relevante y contribuirá a pensar y enfrentar los propios problemas. No decimos que con ello todos los asuntos se van a resolver, pero debemos aceptar que una sociedad desarrollada cuenta con más posibilidades de enfrentar las cosas que otra que no está desarrollada.

Apreciemos el ejemplo en la historia de los japoneses. Cuando los japoneses de la Era Meiji en 1868 decidieron impulsar su proceso de desarrollo industrial, en realidad no inventaron, en sentido estricto, nada; solo sacaron las lecciones de su proceso industrial y de su experiencia en la producción de la seda, del arroz y del papel, y supieron reconocer con humildad que necesitaban de la tecnología y la ciencia occidental de la época. La ciencia china del momento, a pesar de su riqueza milenaria, no era capaz de enfrentar exitosamente, como la ciencia occidental, los problemas modernos de la gente. Los japoneses tomaron su decisión y sin dejar de ser lo que eran adquirieron la ciencia de los extranjeros. La primera actividad japonesa fue copiar, aprender y reproducir. En pocas palabras, se apropiaron de lo nuevo y lo integraron. Una vez hecho suyo lo reprodujeron y lentamente lo fueron perfeccionando y recreando. En esta práctica se calificaron a los trabajadores y educaron a su población (Castro A., 2002).

Los japoneses, en realidad, habían copiado la actitud de los estadounidenses frente a Inglaterra. Obviamente, la asunción de los estadounidenses no fue tan dramática porque finalmente eran inmigrantes europeos, pero en términos de la apropiación tecnológica hicieron exactamente lo mismo; incluso, recogieron no solo la ciencia, sino la cultura política y la democracia e intentaron mejorarlas. Nadie podrá negar en el terreno político, pensando por ejemplo en Tocqueville, el avance de Estados Unidos sobre Inglaterra y Francia en cuestiones de democracia. Los japoneses copiaron a los estadounidenses y ambos a los europeos, y así muchos pueblos han hecho suyas las experiencias

y prácticas de otros pueblos. Los llamados *tigres* asiáticos y la China hoy en día hacen lo mismo copiando e integrando las experiencias de japoneses, estadounidenses y europeos.

Al parecer, dada la experiencia general en la apropiación del conocimiento práctico que está ligado a la producción, existe toda una secuencia. Primero el momento de apropiación del saber y de hacerlo suyo; luego, en un segundo momento, se lo intenta reproducir; y finalmente, en un tercer momento, se lo renueva y se lo recrea. Lo recreado es, en realidad, un nuevo producto que sintetiza la experiencia externa y la local. Nos parece semejante a la manera en que los niños aprenden la lengua; el niño se va apropiando de la lengua, la hace suya y luego la recrea. El manejo de la lengua y de los lenguajes formales es hoy el modelo paradigmático para el aprendizaje del conocimiento mismo; representa, además, el modelo en el que se basa el aprendizaje de las tecnologías para la producción. Será, pues, finalmente, este el nuevo valor agregado, altamente calificado y recreado el que le confiera al nuevo producto competitividad en el mercado.

En términos concretos, lo que pueden hacer los países y de alguna manera lo están haciendo, es seguir el ejemplo de los países desarrollados. Primero, apropiarse de aquellos conocimientos y saberes que juzguen necesarios para su desarrollo industrial, luego deberán reproducirlos, es decir, contar con la experiencia suficiente en crear la tecnología básica, para finalmente, poder recrear y reproducir algo verdaderamente nuevo en calidad y competitivo. Se trata de apropiarse del conocimiento que se encuentra fuera, ampliar con este conocimiento la base de la investigación académica de sus universidades e institutos académicos, y luego, difundirla y aplicarla con y en las empresas a través de los centros de innovación técnica u otras instancias similares. Esto requiere, como es obvio, de una clara y nítida *decisión política*, como ha sucedido en las naciones que han impulsado con éxito su desarrollo industrial y tecnológico. Tenemos que reconocer que con la temática de *innovación tecnológica* nos situamos en el horizonte de hacer realmente competitivas a las pequeñas empresas y la producción de los pobres. Esto no es de un día a otro, pero es una decisión política que se deberá tomar como eje central si se quiere de veras enfrentar la pobreza.

3.4. LA PRODUCCIÓN DE LA CALIDAD

Hemos sostenido que la producción del conocimiento es lo que caracteriza a la producción industrial de punta en el mundo. Esta afirmación ordena nuestra argumentación, pero habría que señalar que aunque la afirmación sea justa, se nos muestra insuficiente para comprender lo que llamamos una producción de calidad. La calidad no

solo se genera en la producción del conocimiento y de la verdad, sino que se expresa también en el terreno de la creación de la belleza y en la formación del gusto y hay que prestarle oídos.

La producción de calidad es la producción de la excelencia, y esto no es otra cosa que una nueva síntesis de lo bueno y lo bello. La creación técnica en este terreno, qué duda cabe, pertenece al reino del arte. Esta producción que llamamos de calidad constituye una sofisticada articulación entre la capacidad técnica y la destreza artística de un trabajador calificado.

Tomemos de nuevo un ejemplo de Japón. Cuando en los años sesenta del siglo XX la producción japonesa no brillaba precisamente por su calidad, los japoneses hicieron caso de las críticas de una empresa consultora de los Estados Unidos especializada en temas de calidad para mejorar su producción. Los japoneses tomaron al pie de la letra las medidas necesarias; se instituyó un mes entero dedicado a la calidad nacional, se dieron premios y beneficios a los mejores, y se crearon masivamente *círculos de calidad* en todas las empresas. Hacia 1982 existían alrededor de diez millones de obreros que participaban en círculos de calidad y discutían democrática y regularmente cómo mejorar los bienes que producían (Meza, 1993). Diremos como disgresión que lo curioso es que la población laboral y obrera del Japón estaba precisamente alrededor de esa cifra; es decir, casi todos, por no decir, todos, toda la fuerza productiva japonesa participó en perfeccionar sus bienes.

La calidad de los productos japoneses, no obstante, no solo se explica por sus destrezas técnicas y sus esfuerzos para mejorar los productos con la opinión de todos los trabajadores. Los japoneses decidieron, por otra parte, vender sus productos a los países y sectores sociales que más recursos tenían y encontraron que esos sectores y países eran los más exigentes en cuanto gusto y calidad. Los japoneses no se quedaron atrás, asimilaron esos gustos y exigencias y desarrollaron aún más su propio gusto estético; fue una apropiación de la ciencia occidental, pero también fue la capacidad de producir de acuerdo a las exigencias y a los gustos de otros pueblos. Hoy Japón no solo tiene una tecnología altamente desarrollada y propia, sino que además determina el gusto estético de gran parte del planeta. Podemos pensar que los japoneses perdieran su identidad y sus diferencias. Claro que no, fue todo lo contrario.

Hoy en día la producción china avanza por el mismo camino y su interés por la calidad es un objetivo a todas luces visto. La élite china está en el esfuerzo por mejorar la calidad de su producción industrial. Su meta es llegar al año 2040 con una industria de calidad, similar a la alemana. Si los chinos logran este objetivo tendremos

que pensar que la especie humana estará transitando por nuevos caminos en su desarrollo.

En el desarrollo de las industrias habría que reconocer desde el inicio que el componente estético es parte crucial de la producción actual. Solo la calidad entendida como lo mejor –lo bueno más lo bello– puede producir el bienestar a los ojos de los seres humanos del siglo XXI. En un mundo industrializado en el cual hay que intercambiar bienes e ideas y que en muchos lugares no lucha ya por la satisfacción de sus necesidades, sino que gusta y degusta los bienes de calidad, bien poco pueden hacer los pobres con su producción si es que no incorporan desde el principio, junto a la transferencia tecnológica, la perspectiva estética.

Las ventajas competitivas refieren precisamente a la inteligencia, la utilidad y al sentido estético. La solución no es solo tener recursos naturales, cosa que América Latina ha poseído y posee en demasía, sino principalmente habilidad técnica y criterio estético. El primer peldaño para alcanzar el objetivo es una educación básica de calidad; este peldaño no se ha obtenido en la inmensa mayoría de los pueblos latinoamericanos. Ese es un déficit que, si no es superado, hará imposible una transformación radical de las maneras de hacer las cosas en América Latina. Un segundo peldaño de desarrollo estará en buscar mejorar las formas de producción.

Una buena pregunta podría ser ¿cómo se forman y califican los trabajadores en la ciencia, en la técnica y en el gusto? De la respuesta práctica y urgente a esta pregunta dependerá el futuro de las naciones en desarrollo, y en particular de las de América Latina. Pero lo que está absolutamente claro es que la pobreza solo será revertida por los mismos pobres cuando ellos hayan decidido dejarla definitivamente y esto será ya muestra de su verdadero conocimiento y un camino a la sabiduría.

Capítulo 6

LA HONRADEZ Y LA MORALIDAD DE HACER CIENCIA SOCIAL

EL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN como productora del saber es una exigencia permanente. En todas las áreas del saber surge la exigencia de investigar. La investigación es una cuestión de fondo porque la búsqueda de la verdad está asociada con la constitución de todas las disciplinas del conocimiento.

Investigar viene de la palabra latina *investigare, vestigium,* que significa 'seguir la huella'. Se trata, en este sentido, de una indagación, de una búsqueda. Se investiga para conocer y para saber sobre algo. Naturalmente no sabemos lo que buscamos, pero tenemos indicios, tenemos una *huella* de lo que queremos descubrir.

La investigación es una pesquisa por descubrir algo determinado y supone un trabajo sistemático tanto intelectual como experimental, para lograr un nuevo conocimiento sobre determinada materia y por ello son fundamentales la información previa, los datos y el criterio de análisis. La investigación, supone así, el esfuerzo de interpretación de un conjunto de datos para conocer con mayor profundidad una cuestión determinada.

La investigación puede dar luces para enfrentar las tareas nacionales que se tienen por delante y ofrece caminos para el conocimiento de la realidad. La sana política y la conducta ética derivan de una seria y honrada investigación, porque la investigación nos acerca a

la verdad y con ella se puede orientar adecuadamente la práctica social. La tergiversación de la información, la mentira y los sofismas solo expresan el interés de cubrir, de tapar la verdad con la intención de permitir la ambición y los intereses egoístas. Por ello, investigar puede ser el instrumento decisivo para una justa dirección política, para tomar las decisiones adecuadas en la vida social y hacer lo que mejor conviene.

Esto trae a colación una conversación sostenida entre profesores de la universidad sobre el papel de la sociología a raíz del trabajo realizado por algunos científicos sociales en la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Una colega señaló que: *la sociología era totalmente ética*. Naturalmente que esta afirmación nos llamó mucho la atención y no hemos dejado de pensar en ello. A raíz de esta experiencia, en este capítulo intentaremos una mirada a la relación entre ética y ciencia social.

En este momento no estamos interesados en ahondar en el tema del compromiso social o profesional, por cierto relevante y muy importante, y del que señalaremos algunas ideas al final del capítulo; sino más bien en comprender la tensión moral que se opera en el hombre de ciencia entre, por un lado, ser honrado intelectualmente y, por el otro, hacer y construir efectivamente ciencia. El punto está en comprender si el ejercicio de la actividad científica, como lo señaló la colega, expresa una conducta ética. Partimos de afirmar que toda búsqueda de la verdad representa una actitud ética. No solo se trata de mirar que el descubrimiento de la verdad nos debe llevar a una práctica moral, política y social determinada, sino en comprender que el trabajo mismo de hacer ciencia, y en este caso de hacer ciencia social, representa efectivamente una práctica moral porque exige honradez intelectual en la búsqueda del conocimiento.

1. LA CONSTRUCCIÓN DE UNAS CIENCIAS SOCIALES *COMPRENSIVAS*

Empezaremos sosteniendo que construir ciencia social es la tarea ética por excelencia del científico social. Se trata, por ende, de proponer una *comprensión* y una explicación de la sociedad moderna como la tarea primordial de la sociología. Anthony Giddens lo remarca nítidamente:

> "Cómo surgió este mundo? ¿Por qué son nuestras condiciones de vida tan diferentes a las de nuestros antepasados? ¿Qué direcciones tomará el cambio en el futuro? Estas cuestiones son la preocupación primordial de la sociología; una disciplina que, por consiguiente, tiene que desempeñar un papel fundamental en la cultura intelectual moderna. La sociología es el estudio de la vida social humana, de los grupos y sociedades. Es una empresa cautivadora y atrayente, al

> tener como objeto nuestro propio comportamiento como seres humanos" (Giddens, 2000: 27).

La reflexión de Giddens y la de muchos otros sugieren el interés de la sociología contemporánea. Sin embargo, para llegar a este punto la sociología ha recorrido un intenso camino de debate, de formulación y de reformulación. Todo empieza con la experiencia de la Revolución francesa y con la formación de la sociedad moderna que traen profundas transformaciones en la manera de comprender la vida social por el nuevo papel y el poder que adquiere la ciencia en el mundo.

Algunas décadas después de esta revolución, las ideas de Augusto Comte (1980) señalan un primer paso, aunque formal, para hablar por primera vez de *sociología* al referirse a una especie de *física social* que tendría como objeto producir un conocimiento de la sociedad basada en hechos y datos científicos que permitan resolver los problemas de la vida social. Como él decía, "De suerte que el verdadero espíritu positivo consiste, sobre todo, en *ver para prever*, en estudiar lo que es para deducir lo que será, según el dogma general de la invariabilidad de las leyes de la naturaleza" (Comte, 1980: 58-59; énfasis original).

Pero Comte, por su cientificismo, no comprendió a cabalidad que las ciencias sociales no son ni pueden ser como las ciencias exactas. El positivismo comteano señaló la necesidad de una ciencia social, como la sociología, pero no fue capaz de darle contenido y así su propuesta fue ajena a la dinámica y a la acción social.

> "Es verdad que Comte ha proclamado que los fenómenos sociales son hechos naturales sometidos a leyes naturales. Con esta afirmación ha reconocido implícitamente su carácter de cosas, pues en la naturaleza no hay más que cosas. Pero cuando se aparta de estas generalidades filosóficas, e intenta aplicar su principio y extraer de él la ciencia en la que estaba el contenido, toma como objeto de sus estudios a las ideas. En efecto, lo que forma la sustancia de su sociología es el progreso de la humanidad en el tiempo" (Durkheim, 1978: 44).

Émile Durkheim, años después, buscaba el estudio científico de la vida social al sostener que "la primera y más fundamental de las reglas consiste en considerar hechos sociales como cosas" (1978: 40). El positivismo de Durkheim fue diferente al de Comte no solo por su distancia en el tiempo, sino principalmente porque veía problemas y cuestiones sociales que Comte no apreció y que se transformaron en la materia básica para el análisis social. Su contribución fue muy importante porque le dio al estudio de la sociedad el método necesario para realizar un adecuado análisis científico. Tratar a los hechos sociales como cosas tiene sus implicancias:

> "En efecto, ¿qué es una cosa? La cosa se opone a la idea como lo que se conoce desde fuera a lo que se conoce desde dentro. Llamamos cosas a todo objeto de conocimiento que no es compenetrable naturalmente para la inteligencia, todo aquello de lo cual no podemos forjarnos una idea adecuada mediante un simple procedimiento de análisis mental […]" (Durkheim, 1978: 13).

Con un enfoque diferente al de Durkheim, Marx había colocado la razón que explica las transformaciones sociales no en el mundo de las ideas, ni en la anomia, ni en la falta de valores, sino en el conflicto y la lucha entre las clases sociales, a los que consideró el motor de la historia. Para Marx la sociedad enfrentaba una contradicción básica en su reproducción material; mirar lo económico le parecía fundamental para comprender los intereses de las diferentes clases y explicar el funcionamiento social. Sin embargo, como veremos más adelante, Durkheim en su énfasis de mirar los hechos sociales como *cosas* está más cerca de Marx de lo que parece a simple vista.

Max Weber sigue en esta lista auroral de pensadores de la ciencia social. Weber planteará que los conflictos económicos son importantes, pero no tienen el alcance que Marx les dio en la explicación de los cambios y las transformaciones sociales. Weber insistió en la importancia de las ideas, los valores y la cultura para comprender el cambio social. No es, pues, solamente la economía, son la propia sociedad y la cultura las que influyen decisivamente en las transformaciones sociales modernas. Weber fue importante porque su perspectiva, más abierta, más comprensiva y menos determinista contribuyó a un análisis más consistente del mundo social.

Las perspectivas de la sociología son muchas y se expresan en escuelas diversas de pensamiento social. Ellas han seguido sus propios derroteros e intuiciones. La teoría del *Interaccionismo simbólico* que se remonta en sus orígenes a 1890 y tiene sus raíces en el pragmatismo dirigido por Dewey, reconoce que el peso del individuo pasa a ser fundamental. Esta teoría plantea procesos de interacción que se caracterizan por una orientación inmediatamente recíproca y el concepto de interacción en ella subraya el papel de la acción social. La escuela de Chicago, que recoge muchas de sus ideas, expresa desde su orientación una valoración de la acción social y del individuo que va más allá de la estructura. El *yo* y el *mí* de George Mead (1972) pueden dar cuenta de esas orientaciones.

Diferente perspectiva tiene la tradición del *estructural funcionalismo* de mediados del siglo XX con Parson (1968) y otros, que concibe que la acción social está articulada y ordenada en una estructura. El peso de la estratificación y las clases tienen una incidencia funda-

mental para la comprensión de los fenómenos y del cambio social. La perspectiva de la *Sociología histórica* con Charles Tilly (1991, 2000) concibe a la sociedad como un proceso social que no puede desvincularse de su construcción histórica. En este caso se habla de *procesos sociales*, no es posible una mirada estática de la sociedad y la cultura.

Una escuela de pensamiento social también muy importante es la que se conoce bajo la denominación de *Teoría crítica* (Adorno, 2009) que, desarrollada inicialmente en Alemania, expresó un espacio de libertad para el análisis social crítico. Esta escuela es interdisciplinaria y alejada del economicismo y del cientificismo, buscó un nuevo terreno para la construcción de la ciencia social. Es una escuela que pudo sin tapujos denunciar y advertir los límites de la práctica del socialismo, y reconocer la importancia de las manifestaciones de la vida y el espíritu como el arte, la cultura, los sentimientos, entre otros.

Lo importante a remarcar en esta brevísima y apretada presentación es la preocupación sistemática del sociólogo por comprender la sociedad moderna, al individuo mismo y sus cambios. En este esfuerzo conviene subrayar algunos temas centrales en los que queremos centrarnos. Uno de ellos es el combate permanente al positivismo: combate a la presunta objetividad de los hechos. Este producto decimonónico comteano y del que se ven rastros en la literatura social, de muchos marxistas y también del estructural funcionalismo y de algunas otras corrientes sociológicas, nos parece que ha impedido una comprensión más plena de las sociedades y de los individuos.

2. EL FIRME Y PERSISTENTE COMBATE AL POSITIVISMO

Es necesario señalar que el persistente combate al positivismo ha significado una nueva lectura de la vida social que emerge renovada de la oscuridad del cientificismo moderno de principios del siglo XIX. Ya Marx señalaba en la I Tesis sobre Feuerbach que,

> "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana,* no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva*. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica solo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la im-

> portancia de la actuación 'revolucionaria', 'práctico-crítica' " (Marx, 1973: 7, Tomo I; énfasis original).

Efectivamente, para Marx las cosas no son objetos, son simplemente *cosas* y para comprenderlas hay que entender la vida y la praxis social. Recordemos que esto está en la base de lo que Durkheim reafirmaba como el importante papel que tenía la *cosa* para la ciencia social. Esta distinción entre cosa y objeto ideal, es decir entre realidad y pensamiento, es la distinción clásica entre teoría y práctica, que abre la posibilidad de un encuentro real con la propia dinámica del mundo, que no busca ser ni entendido ni intelectualizado, sino simplemente experimentado o conocido en la práctica, como diría Marx en la citada tesis.

Quedarse en el dato y en la sola información es positivismo puro y un límite para el conocimiento de la verdad; peor aún, si los datos son deficientes y de mala calidad. La gran crítica al positivismo en nuestro tiempo es porque este anula la capacidad de ir más allá de los datos y de buscar las causas de las cosas. El positivismo se queda preso en una mirada tan solo descriptiva de las cosas. La investigación de la verdad trasciende el dato positivo y ubica el conocimiento de esta en una suerte de análisis que a la vez que se plantea sistemático es también comparativo e interdisciplinario. Las tareas que impone la investigación de la verdad exigen diversidad de puntos de vista y complejos enfoques conceptuales.

El interaccionismo simbólico, herencia del pragmatismo inglés y estadounidense, se configuró como una respuesta al sentido determinista de la ciencia positivista moderna y una afirmación radical de la acción social como expresión del yo en su interacción con otros. Esta vertiente obviamente marcada por la tradición liberal, extrema el debate al afirmarse en el conocimiento de la acción individual y subordina con ello el papel de lo colectivo.

El combate al positivismo tuvo un momento interesante luego de las propuestas de Marx y paralelo al pragmatismo norteamericano y está vinculado con el movimiento que tuvo en Henri Bergson a uno de sus adalides. La propuesta bergsoniana, tan de moda a principios del siglo XX, buscó una condena radical del positivismo por haber querido *matar al espíritu* y haberlo encerrado dentro del *hecho positivo*. Bergson, siguiendo a Einstein y a los nuevos cambios en la perspectiva científica, revalorará el papel de la subjetividad entendida como comprensión y como intuición fundamental de los hechos del mundo y de la vida social (Bergson, 1972).

Bergson insistirá en la crítica a una visión científica que apuesta por el concepto y que no comprende la vida. En su reflexión Bergson

trata de ir más allá de los conceptos y de los símbolos que nos proporciona la ciencia. Los conceptos son a su entender esquemas de la realidad; el concepto nos acerca y aproxima a la realidad, pero no puede ser confundido con esta. Según Bergson, la ciencia no es más que un señuelo, un indicador para conocer efectivamente la realidad. El verdadero conocimiento se logra instalándose en la realidad misma y ubicándose con los hechos inmediatos dados sin vínculos con otras cosas. Esta relación sin vínculos, totalmente directa, es absoluta, es decir sin lazo, suelta y libre. Si se trata de conocer lo que es la realidad no hay mejor manera que situarse cara a cara con ella; no solo pensándola, sino sintiéndola, viviéndola. Curiosamente en Bergson se hace ciencia superando al cientificismo.

Las observaciones de Henri Bergson están marcadas implícitamente en muchas formulaciones sociológicas de principios del siglo XX y que para muchos científicos sociales no eran precisamente sociológicas. La propuesta bergsoniana ahonda en los límites de la ciencia positiva e intenta abrir un espacio para la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y del mundo. En crítica al positivismo el llamado *espiritualismo,* inaugurado por él, expresó una vitalidad del sujeto y del mundo social que no puede ser constreñido al dominio del pensamiento. Recordemos que en América Latina el espiritualismo influyó poderosamente, como fue el caso del arielismo (Rodó, 1957). En el Perú, por poner un ejemplo, las obras de José Carlos Mariátegui, de Víctor Raúl Haya de la Torre y de Víctor Andrés Belaúnde, pensadores con diversas orientaciones políticas, bebieron de este espíritu antipositivista (Castro A., 2006).

Como puede observarse las corrientes de pensamiento social que buscan eliminar la distancia entre sujeto y objeto adquieren cada vez más importancia en la teoría de las ciencias sociales. El vitalismo, como se llamó a esta manera de pensar, es solo el primer élan que dará pie a teorías más sistemáticas de conocimiento social y político.

3. SUJETO, OBJETO Y EL *OTRO*

Si se desdibujan y desaparecen las distancias entre objeto y sujeto la pregunta razonable que nos podemos hacer es ¿quién es *el otro*? Según Levinas,

> "Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión. No solamente porque el conocimiento del otro exige, además de curiosidad, simpatía o amor, maneras distintas de la contemplación impasible, sino porque, en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal" (Levinas, 2001: 17).

El *otro* no es el objeto de la razón y está fuera de la racionalidad y por ende no puede ser reducido a un concepto, a una idea o a una teoría; debe quedar claro que está muy lejos de convertirse en un universal. El *otro* al que se refiere Levinas no es el otro en el o del pensamiento; el *otro* siempre se expresa en la alteridad, fuera de uno mismo.

> "La preocupación de la filosofía contemporánea por liberar al hombre de las categorías que únicamente se adaptan a las cosas no debe, pues, contentarse con oponer a lo estático, a lo inerte, a lo determinado de las cosas el dinamismo, la duración, la trascendencia o la libertad como esencia del hombre. No se trata tanto de oponer una esencia a otra, decir cuál es la naturaleza humana, como de encontrar ante todo el lugar en que el hombre deja de concernirnos a partir del horizonte del ser, es decir, de ofrecerse a nuestros poderes" (Levinas, 2001: 20).

El gran aporte que ha renovado el conocimiento de nuestra época es el reconocimiento de la *particularidad* del individuo humano. La persona humana se resiste a ser enmarcada en una teoría, en un concepto, en una idea o en un universal por más lógico y consensual que este pueda ser. Desde este enfoque, la persona es centralmente vida particular alejada siempre de cualquier intento de racionalización. El *otro* no puede ser sino la realidad como tal, inasible por el pensamiento, el intelecto y la razón, y puede solo ser asido y comprendido con el corazón y por el esfuerzo de una actitud que respeta sus dimensiones, sus cambios y diferencias, y que no le exige modificación alguna, sino que lo reconozca, lo acompañe, y comparta con él sus desafíos y perspectivas.

En esta perspectiva, según Levinas, la conducta ética es alteridad. La moralidad se expresa en saber convivir con el *otro* y reconocerlo como tal. Todas las dimensiones de la vida, expresadas en la existencia, en las personas y en el lenguaje son manifestaciones de aquello que no puede ser asimilado del todo por la razón y que subyace a ella. La verdad no se reconoce solo como *adecuación* entre la palabra y la cosa, sino más bien, como *situada* con la cosa y entablando una relación con ella misma. El problema de la verdad pareciera que reside en el esfuerzo de reducir la distancia entre el pensamiento y la realidad encarnada. El gran giro epistemológico de nuestro tiempo (Rorty, 1990) intentó colocar las preocupaciones de la filosofía en crítica al lenguaje. Ese intento, a juicio nuestro busca, entre otras cosas, salir de la dicotomía entre sujeto y objeto formulada en el lenguaje y reconocer que la cosa por conocer es inasible del todo para el sujeto y que solo es *objeto* del entendimiento en la dimensión racional. Si quiere

ser *comprendido integralmente* se necesitará, pensamos nosotros, que el sujeto quede involucrado con él.

Si en el caso del conocimiento de las ciencias naturales el sujeto muchas veces aparece involucrado con el objeto o dicho de otra manera, si el sujeto expresa y es parte ya del mundo –porque los seres humanos son parte de la naturaleza–, ¿cómo no lo será en el mundo de las ciencias sociales, de las relaciones humanas y de los actos éticos y políticos, donde el sujeto es –junto a los otros sujetos– *el otro* del conocimiento? Lo novedoso de esta discusión está en comprender las dimensiones que adquiere el conocimiento cuando los seres humanos estudian a los propios seres humanos. Las ciencias sociales obligan con ello a una mirada nueva de la distinción entre sujeto y objeto.

4. EL PAPEL DE LA METODOLOGÍA DE LA CIENCIA SOCIAL: CUALITATIVA Y CUANTITATIVA

¿Cómo *conocer* al *otro*? El tema del método sigue siendo crucial para la ciencia. El debate sobre el método científico caracteriza el tema de la modernidad porque en él anida la discusión sobre la relación entre el objeto y el sujeto, el planteamiento de la objetividad y la certeza del conocimiento. En el ámbito de las ciencias humanas y sociales la discusión del método es radicalmente diferente al de las ciencias naturales. He ahí su particularidad, he ahí su complejidad.

Los científicos sociales tienen que enfrentar este desafío. Quizá ello explique la compleja trama de la metodología del científico social que no puede desvincularse de los hechos presentados en la experiencia pero estos tampoco iluminan ni presentan la verdad, sino son interpretados desde el propio conocimiento del investigador. El científico social sabe que la objetividad construida reposa sustancialmente en un conocimiento de lo dado empíricamente, sabe además que los sujetos que han sido transformados en objetos están vinculados intersubjetivamente, e incluso pueden comunicarse con él y pueden ayudarlo en su investigación; como también sabe que pueden hacer todo lo posible para impedir el conocimiento sobre ellos mismos, y sabe, por otro lado, que la sistematización de la opinión dada por los sujetos puede ser modificada por ellos mismos. La complejidad que plantea el conocimiento *objetivo* de sujetos es que nunca dejan de ser sujetos, aunque son transformados por el investigador en objetos. Este desafío ha obligado a buscar múltiples caminos para su real conocimiento.

Una buena manera de presentar este asunto es a través de las encuestas de opinión pública. Siempre plantea un problema para los políticos en campaña la objetividad de las encuestas de opinión. Muchos de ellos consideran que las encuestas son falsas cuando no los favorecen y piensan lo contrario cuando lo hacen. La realidad es que

las encuestas de opinión, si son hechas con la rigurosidad científica requerida, pueden reflejar con objetividad lo que la población de verdad opina. La información a partir del seguimiento *objetivo* de las opiniones de la gente ha sido desarrollada por metodologías que han nacido de la ciencia social. Como todas las cosas, tienen sus márgenes naturales de error, pero no se puede negar su consistencia y su acercamiento a la verdad. Cualquier persona puede tener hoy un conocimiento bastante cercano de la opinión y práctica de la gente aplicando diversas metodologías, tanto cualitativas (entrevistas, grupo focales, observación) como cuantitativas (encuesta). La metodología cualitativa y la cuantitativa del científico social le permiten tener un acercamiento a la opinión y la práctica del sujeto.

Las metodologías aludidas buscan recabar información, como es el caso de la encuesta y la entrevista; buscan observar de manera directa el comportamiento social en una situación determinada, como es el caso de la observación participante; y buscan conocer el punto de vista del sujeto con la entrevista y en contraste e interacción con otros con los grupos focales. La metodología cuantitativa apunta a conocer la situación y la opinión de manera generalizable en tanto la metodología cualitativa intenta conocer el comportamiento de la vida social de las personas profundizando el sentido de la acción, del discurso o de su opinión. Sin embargo, la metodología del científico social no se agota en estos instrumentos, sino que tiene que indagar en información escrita en archivos, datos y fuentes documentales, así como en el material existente de investigaciones previas.

Lo interesante de esta reflexión sobre los tipos de metodología de investigación que plantean las ciencias sociales es que estas han seguido y acompañado permanentemente a su objeto de estudio y han adaptado y construido sus instrumentos en función de él. De esta manera han logrado comprender la dinámica social y la interacción entre individuo y sociedad. Hablamos, pues, de una ciencia involucrada con su objeto de conocimiento.

5. ÉTICA, INVESTIGACIÓN Y CIENCIA SOCIAL

Cuando decimos que la construcción de la ciencia social es una tarea ética lo que queremos sostener es que el esfuerzo implica y exige honradez intelectual. Las disciplinas de las ciencias sociales como la antropología y la sociología no son vistas –ni en la fantasía ni en la realidad– como profesiones para ganar dinero o hacerse rico. Más bien, son vistas como disciplinas que exigen vocación intelectual y una gran sensibilidad social.

Esto que acabamos de señalar lo podemos resaltar en algunos elementos que nos parecen importantes. Pueden resaltarse tres grandes

orientaciones donde la preocupación ética adquiere peso en la actividad de investigación y del profesional de las ciencias sociales. Estas plantean problemáticas distintas y cada una de ellas comporta una reflexión y un balance que probablemente no está concluido ni definido del todo. Estos temas son primero, el esfuerzo por conocer la realidad social; segundo, la superación de algunas propuestas teóricas alejadas del mundo social y de la vida; y tercero, el tema del compromiso social.

5.1. EL ESFUERZO POR *COMPRENDER*

En relación con este primer punto lo que quisiéramos señalar es el esfuerzo sostenido por dar cuenta, por interpretar y comprender la realidad social. Esta es una tarea inmensa que demanda grandes esfuerzos. Este esfuerzo de comprensión es un desafío por entender al *otro*. Este desafío lleva a la ciencia social a trabajar y profundizar en temas como la identidad, la estratificación y las clases sociales, la organización social y comunal, los temas de la vida privada, la cuestión de género, la cultura, el desarrollo y los temas relativos a la formación del Estado nacional. En este sentido, conviene remarcarlo, no hay un modelo *determinado y prefabricado* de sociedad, de individuo o de Estado. Se trata de un trabajo de reconocimiento de menos a más, de realidades sociales e individuales diferentes. Este esfuerzo de investigación, de comparación, de afirmación y de precisión constituye una de las tareas propias de la disciplina.

La ciencia social es un saber que se hace de cara a un mundo social determinado y especial, y si se es consecuente con la idea que la ciencia social sigue a su objeto diremos que la ciencia social ha ido construyendo y alimentando la imagen de la sociedad y de los individuos que ha estudiado e investigado. Muchas veces ha expresado, en países como los latinoamericanos, la incomprensión y la frustración del investigador al descubrir y conocer las inmensas desigualdades que los caracterizan y advertir su sistemática permanencia en el tiempo.

Un país complejo, una sociedad compleja, un individuo complejo exigen una ciencia y una reflexión madura, matizada, flexible y abierta permanentemente a lo nuevo. Un país que recién se descubre o se redescubre, una sociedad que recién toma nota de sí misma, un individuo que empieza a asumir con fuerza su destino, tendrán necesariamente en estas disciplinas sociales un instrumento valioso para su propia comprensión y para plantear alternativas a los problemas de fondo de la vida individual y social.

La tarea de la sociología es, en una palabra, un esfuerzo de comprensión de la práctica social e individual. Nos parece que la profesora no se equivocaba cuando se refería a la sociología como una disciplina ética.

5.2. EL DESARROLLO DE CIENCIAS SOCIALES *COMPRENSIVAS*

En relación con el segundo punto nos parece que en este esfuerzo por comprender el mundo social y sus cambios, las ciencias sociales se han ido desembarazando poco a poco, aunque no del todo, de teorías que han reducido el ámbito del conocimiento social a una visión estrecha que, en algunos casos, la encasilló en ideas o teorías prefabricadas nacidas en otras latitudes y construidas sin la menor relación con la investigación científica. Las ciencias sociales hoy en día están superando aquello que Aníbal Quijano (1990) llamó el *agusanamiento* de las teorías sociológicas basadas en modelos de otras latitudes y, en particular, aquellas provenientes del llamado marxismo eurocéntrico. Una visión cerrada y estrecha consuela el espíritu del dogmático, e impide el conocimiento de la realidad social, pero también impide la comprensión de la diversidad de fenómenos sociales, culturales y políticos que tiene cada sociedad. Contar con teorías abiertas, comprensivas y atentas a la información, a los cambios en la vida social e individual, es muy importante si se quiere dar cuenta de lo que sucede en la comunidad.

Las ciencias sociales se apoyan en la evidencia empírica, en las tradiciones de pensamiento y también en la reflexión y el debate con las teorías clásicas del pensamiento social. Construye su mirada y su narrativa precisamente articulando y enhebrando diversos enfoques y puntos de vistas. El dogmatismo, que no es otra cosa que el pensamiento *prefabricado y determinista*, puede hacer un daño inmenso a la ciencia social porque castra su naturaleza de ciencia investigadora y su esfuerzo por dar razón permanente de lo que acontece en la vida real de la sociedad.

Uno de los elementos del método que nos parece capital para enfrentar con éxito el trabajo de las ciencias sociales es el que tiene que ver con la interdisciplinariedad. La trabajo de la interdisciplinariedad se nos presenta como una mirada que busca integrar en un solo haz varios de los ángulos de la cuestión. La realidad no se asemeja a una superficie plana, más se asemeja a un poliedro irregular. Esta realidad nos exige mirar los problemas desde diversas ópticas que superando la estrechez de miras nos evite caer en los viejos problemas del dogmatismo y la unilateralidad con los que no resolvemos realmente ninguna situación.

Importante es aceptar que no poseemos todo el saber y que es necesario buscar distintas perspectivas en el análisis. Debe ser un supuesto claro que hay distintas racionalidades y formas de pensar, y naturalmente diversas maneras de hacer las cosas. Se trata, por ende, de investigar, de averiguar, de conversar, de pactar, de escuchar, de corregir permanentemente los errores y de estudiar con detenimiento todos los aspectos de las cosas.

5.3. EL *COMPROMISO* Y LAS CIENCIAS SOCIALES

Lo que hemos intentado plantear desde el inicio de este capítulo es que el trabajo de hacer ciencia social de manera rigurosa y científica conlleva una actitud moral, una actitud ética. Por ejemplo, los informes de las comisiones de la verdad han sido una muestra entre varias, de esta adecuada articulación en donde han convergido varias disciplinas, pero donde se puede apreciar con claridad cómo el discurso científico se ha venido a transformar finalmente en un poderoso instrumento de carácter ético. No hay que olvidar que la investigación social tiene una importancia fundamental en la vida social.

Una mirada abierta hacia la complejidad de los fenómenos sociales y políticos, por un lado, y por el otro al universo individual y personal, permite una articulación adecuada entre el esfuerzo por razonar y el esfuerzo por actuar. El interés está en la búsqueda de articular ciencia y política, como una manera permanente de enlazar la teoría con la práctica.

El conocimiento de nuestra sociedad tiene un sentido práctico y lleva a aportar en soluciones concretas a las demandas que la población exige y plantea. No hay manera de responder a los requerimientos sociales sin plantear el sentido moral de la actividad social como el elemento orientador de la misma. Se necesita de orientación ética, pero se trata de acciones prácticas en la comunidad que pueden ser de políticas o de gestión social. Nos queremos referir a las políticas públicas y a la gestión social como manifestaciones concretas en las que se plasma tanto el análisis y la ciencia social con el compromiso ético para con la comunidad.

5.4. CIENCIA SOCIAL Y POLÍTICAS PÚBLICAS

Uno de los asuntos cruciales que se tienen que tener en cuenta es que *son las personas* lo más importante y que los imperativos del progreso económico y material y del desarrollo social son *pautas* que deben apuntalar a enriquecer su vida. Los indicadores del crecimiento económico, del producto nacional bruto y el *per cápita,* así como la discusión sobre la productividad o las ideas de desarrollo social en educación, salud o el concepto de *esperanza de vid*a son variables muy importantes, pero no son el objetivo central de una propuesta de desarrollo. Estos son instrumentos, no el fin de la acción social. Lo que tiene el papel central es la vida de la comunidad y de las personas.

Naturalmente que esto obliga siempre a replantear la cuestión y el rol del Estado. ¿Cuál es el objetivo del Estado?, ¿a dónde apunta el desarrollo? La respuesta es precisamente a la realización y al desarrollo individual y personal. Esta realización de las personas no es algo que se quede en la satisfacción económica o en la solución de álgidos

problemas sociales. La realización de las personas debe orientarse al esfuerzo de construir ciudadanía, es decir, sujetos éticos. Ese es su fin. La realización de las personas no es el imperio del individualismo, todo lo contrario, es el imperio de la *vida buena*.

La respuesta a la pregunta formulada, en realidad, plantea varios desafíos que hay que tener en cuenta. Subrayaríamos algunos sin que eso signifique que otros no sean importantes. Nos parece importante construir políticas públicas que de manera práctica estructuren la relación del Estado con los ciudadanos; asimismo, que el eje de las políticas sea la preocupación por el desarrollo humano y sostenible; y que estas políticas se basen en el respeto de las características culturales y sociales de los que dicen representar.

La visión de Estado en lo que se refiere a la implementación de políticas públicas debe estar centrada en el esfuerzo permanente de apoyar el desarrollo humano y social no solo porque este es un requisito de la gobernabilidad de una nación o de un país, sino, principalmente porque es su objetivo ético. Por ello, saber qué políticas se deben ejecutar y cómo diseñarlas se torna en un imperativo fundamental. Tener ideas es una cosa, llevarlas a la práctica es otra. Es en el terreno práctico donde se decide si las ideas y las *políticas* son acertadas y justas.

Pero aquí nos asalta una pregunta más: ¿quién diseña, por ejemplo, las políticas públicas para enfrentar la pobreza? En este caso, se debe comprender que la lucha contra esta debe ser asumida por los mismos sujetos que la viven. Saber qué piensan los pobres, cómo y de qué manera conciben salir de su pobreza es un requisito de cualquier política pública y más aún, de aquella que pretende resolver problemas tan delicados como este.

5.5. LA *GESTIÓN* COMO CONDUCTA ÉTICA

El significado de la palabra gestión nos indica que esta viene del latín *gestio*, que significa 'llevar a cabo' o 'hecho concluido'. El significado se enriquece con el contenido de palabras vinculadas con esta raíz, como es el caso de gestar, que significa 'llevar al niño hasta que nazca'. La palabra gestión, como 'acción y efecto de gestionar o administrar' tiene relación con la idea de gestor, como el 'que cuida bienes, negocios o intereses ajenos, en pro de aquel a quien pertenecen'. Pero el contenido que apreciamos es el mismo. Obviamente en este acercamiento etimológico se puede esbozar el quid de la problemática que estamos por abordar.

Nos queda claro que la actividad del que hace la gestión representa una actividad de naturaleza ética. El trabajo del que lleva algo por o para otros, tiene una clara connotación de orden moral. No

puede quedar duda al respecto, la *gestión social* representa una conducta ética.

Naturalmente que lo dicho hasta este momento solo enuncia el problema y es un intento de definición. La preocupación específica es cómo se debe realmente gestionar. El tema es eminentemente práctico, como lo es todo asunto ético. La pregunta puede formularse de la siguiente manera: en qué consiste gestionar o llevar adecuadamente el interés o los intereses de los otros. En buena cuenta, usando las imágenes que nos sugiere esta palabra deberíamos averiguar cómo hace la madre que gesta y lleva un niño para asumir su responsabilidad. La respuesta es muy clara: la madre nunca está pensando en ella, siempre está pensando en su hijo.

El tema de la gestión de los proyectos públicos o privados de desarrollo representa un desafío inmenso porque su único objeto es como atiende a la población. No solo se debe enfrentar la pobreza, sino que hay que reconocer que muchas veces los pobres son étnica y culturalmente diferentes. La pregunta que debemos plantear es cómo desde el Estado se apoya a toda la población y en especial a los que tienen más necesidad. Este es el reto de la gestión. Si ello se apoya en el reconocimiento de la naturaleza de la población muchas veces de carácter multilingüe, pluricultural y multiétnica, y en el conocimiento que la ciencia social tiene de los pueblos se podrá con mucho más acierto enfrentar los problemas y lograr los objetivos.

Segunda parte

EL ESTADO,
UN COMPLEJO DESAFÍO

Capítulo 1

LAS *APORÍAS* DEL ESTADO MODERNO

EL CASO DEL ESTADO MODERNO EN EL PERÚ[1]

EL PERÚ SERÁ UNO DE LOS ÚLTIMOS países en celebrar su bicentenario en América Latina. En la actualidad hay varios países que ya han celebrado su bicentenario y el inicio de la constitución de su Estado nacional; como es el caso de Argentina y México, por poner algunos ejemplos. Desde 1809 o 1810 hasta 1824, en que el Perú reafirma o sella su independencia, median alrededor de quince años. Esta distancia de tiempo merece una explicación y puede ser para nosotros la manera de empezar a abordar las características del fenómeno de la Independencia del Perú[2].

La independencia peruana tuvo asuntos particulares que la distinguen de ser un conflicto exclusivo entre españoles y criollos. No decimos que esto no fuera el tema central en la experiencia peruana, como lo fue en otras experiencias independentistas latinoamericanas;

---

1 Este capítulo retoma y actualiza ideas que formaron parte de la publicación del Grupo de Trabajo de Filosofía Política de CLACSO *La unión latinoamericana: diversidad y política* (Villavicencio, 2014).

2 La Declaración de la Independencia del Perú fue en 1821, pero la lucha con los españoles continuó hasta 1824, año en que se realizaron las batallas de Junín y Ayacucho, que significaron la derrota final de los españoles en el Perú y en América del Sur.

sino que en la base de esta contradicción general de los países de la región, en la independencia nacional peruana se esconden elementos que pueden explicar lo que fue en realidad este acontecimiento. Esto podría ayudar a comprender el fenómeno de la independencia en países con mayoría de *pueblos originarios*. Nos parece, pues, interesante reflexionar sobre el motivo por el que en el Perú celebraremos la fecha final de la independencia latinoamericana como nuestro bicentenario y por qué otros países latinoamericanos celebran como su bicentenario, más bien, el inicio de esta gesta.

En este capítulo queremos, además, enjuiciar los acontecimientos de la independencia peruana y también los posteriores a ella; desarrollando la tesis de que el proceso de la independencia, su forma, sus contenidos políticos y su realización marcarían la pauta para la conformación y estructuración del futuro Estado nacional. Parece que lo dicho suena bastante obvio, pero al encarar tanto los viejos problemas de la República como los actuales, no resulta ser tan obvio. Lo decimos porque no es solamente un tema de forma en la constitución del Estado, sino un problema de fondo. Nuestra tesis es que la constitución de un Estado criollo-mestizo en un país de mayoritaria población indígena ha generado y genera todavía una multitud de desequilibrios y problemas que hacen muy compleja la vida ciudadana.

Por ello queremos pasar revista a varios momentos de la vida republicana del Perú para advertir cómo esta contradicción nacida y plasmada en la independencia se va a ir manteniendo a la largo de toda la vida republicana. Ciertamente, nuestro balance es que su permanencia, felizmente, va lentamente desapareciendo en la medida en que la madurez ciudadana de las personas crece en el país y en la medida en que el Estado se democratiza. Pareciera que los doscientos años de independencia nacional que se van a festejar en 2021, tendrán como motivo principal la celebración del proceso paulatino de democratización del Estado en el Perú, que como sabemos es el fruto del crecimiento de la conciencia ciudadana de las personas.

Vamos a reflexionar sobre varios momentos de la vida republicana. En ellos observaremos cómo temas que fueron planteados y desarrollados en los inicios de la República se reconfiguran sin perder su naturaleza primigenia. Un primer momento que nos parece muy sugerente es el fundacional: el de la independencia misma, porque en él se marca el terreno de lo que sería la formación de la futura república. Uno segundo, aborda los asuntos del nuevo Estado republicano en el siglo XIX y presenta la conformación de este hasta el final de la Guerra del Pacífico en 1885. Un tercer momento después de esta guerra fue el llamado de la Reconstrucción Nacional, pasando por la crisis de

los años treinta en el siglo XX hasta los años del gobierno militar del general Juan Velasco en la década del setenta. Finalmente, un cuarto momento, trata la emergencia del mundo andino en la sociedad actual, los derechos humanos, el debate sobre la democracia y el proceso de democratización económica y social del Perú. Debe quedar claro que son distinciones históricas hechas por nosotros y que pueden ser arbitrarias, pero que han sido construidas para ayudar a repensar el balance de la república en estas celebraciones bicentenarias. Naturalmente, sobre esta reflexión —más o menos histórica— plantearemos algunas sugerencias y comentarios finales para el balance del bicentenario en el Perú.

1. UN PRIMER MOMENTO: LA APORÍA DE CONSTRUIR UN ESTADO DE CRIOLLOS EN UN PAÍS DE INDIOS

Insinuamos con este subtítulo la idea de que es un contrasentido construir un Estado de criollos en un país poblado mayoritariamente de indígenas. Efectivamente no deja de ser una *aporía*, es decir un callejón sin salida, pretender que el Estado de una nacionalidad o etnia sea el Estado de otras que son dominadas por aquella; refiriéndonos específicamente al Perú, que el Estado de los criollos sea el Estado de los quechuas y de los aimaras, entre otros pueblos. No obstante, alguien podría decir que esa no ha sido una característica que solo se ha desarrollado en el Perú, sino en muchos lugares del mundo; e incluso, nos podrían señalar que se han constituido estados nacionales en el mundo sin tomar en cuenta las características de sus etnias y pueblos. Efectivamente, eso es verdad. El surgimiento del Estado no va acompañado del ejercicio de la democracia. Pero el que se hayan constituido estados de estas características no significa que estos hayan resuelto precisamente los problemas que esa mala conformación conllevaba. Justamente, parte de los problemas del Estado moderno y contemporáneo, y no solamente en la constitución de los estados latinoamericanos, fue precisamente el poco peso de una representación, la falta de igualdad y de democracia entre las diversas etnias o pueblos que conforman los estados nacionales contemporáneos. Lo que sucede en relación con la conformación del Estado peruano nos parece escandaloso, a juzgar por los actores sociales que intervienen en su constitución.

El balance de la Independencia en el Perú pasa precisamente por evaluar si el Estado moderno y republicano permitió o afianzó la construcción de la ciudadanía y de la democracia que emergieron como su mandato al constituirse como tal. La evaluación no puede ser más pertinente, porque significa evaluar cuán dueño de sí mismo y de su futuro es el habitante nativo del Perú. Usando y parafraseando la

terminología del debate político de los años treinta del siglo XX nos podríamos preguntar: ¿el llamado *indio* es ya señor y ciudadano en el Perú? (Burga et al., 1981).

La pregunta no es ociosa porque la bandera de la independencia fue siempre la libertad política y con ella, la social y la económica. Visto así el tema de la independencia en el Perú se nos muestra muy complejo y esta complejidad, a nuestro juicio, rompe el esquema tradicional de entenderla solamente como una revuelta criolla frente al colonialismo.

Una mirada desde la población mayoritaria, la indígena, nos coloca en un ángulo diferente de reflexión. Por ello es que sostenemos que para percibir integralmente el proceso de la independencia en el Perú, esta no puede ser pensada solamente desde las protestas mestizas o criollas que se generaron a partir de principios del siglo XIX frente al colonialismo. Para esas fechas hubo acontecimientos decisivos que ya se habían realizado y que determinaron el curso de la independencia.

La rebelión de Túpac Amaru II en 1780 es un acontecimiento que marcó definitivamente el destino de independencia de los pueblos vinculados principalmente con los Andes Centrales (Colección Documental, 1971; Lewin, 1967). El Perú, Ecuador y Bolivia no pueden comprender a cabalidad su independencia sin procesar en profundidad el significado del aplastamiento de esta revolución. Esta derrota no solo saca del juego político a la población quechua y aimara, sino que dejó solos a los criollos el escenario de la independencia de España. La derrota de estos pueblos originarios fue estratégica y la posibilidad de constituir un Estado nacional moderno quechua-aimara quedó cancelada para siempre (O'Phelan, 2001a).

Lo que estamos sugiriendo con estas precisiones es que la Independencia no fue un juego a dos bandas, sino a tres. En el caso de países con mayoritaria población indígena el problema se volvió muy complejo porque se tuvo por un lado, a la población originaria, mayoritaria y también a la minoría criollo-mestiza; y por el otro, al Estado colonialista. ¿Cuál fue la dinámica de relación entre el Estado colonial español y la población criollo-mestiza? ¿Cuál fue la dinámica y la relación entre el Estado colonial y las poblaciones andinas? ¿Cuál fue la dinámica entre los criollos y la población andina? Estas son preguntas realmente difíciles, pero su respuesta nos puede permitir conocer los intereses de las clases y de las etnias que estaban presentes en el escenario de la Independencia.

Conviene anotar que la derrota política y militar de la élite quechua-aimara liderada por José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II, en 1780, dejó un vacío de poder que difícilmente los criollos pu-

dieron llenar con la independencia y marcó a la larga una estratégica debilidad en el Estado peruano que ha tardado siglos en cerrar.

Criollos y peninsulares respondían a los mismos intereses en términos globales. Desde el punto de vista social eran la misma gente. Españoles peninsulares eran los funcionarios de turno; pero la población criolla, es decir, los españoles americanos, como le gustaba decir a Viscardo y Guzmán, eran la mayoría (Colección Documental, 1975: 373-416). Ambos estaban enfrentados con la población mayoritaria indígena porque, sin ir muy lejos, la base de la gran propiedad de la tierra, es decir de las haciendas —que sujetaban a la población nativa—, unificaba los intereses de los colonialistas españoles y de los poderosos criollos. Pero, si bien existió una unidad en torno a la propiedad de la tierra, los intereses de la Colonia no eran los de la élite criolla. La pugna era muy fuerte en términos económicos y políticos; los criollo-mestizos se sentían totalmente discriminados por una minoría de funcionarios peninsulares que los menospreciaban por linaje, por su mestizaje y por estatus. Esa pugna se acrecentó y llevó a la revuelta.

En el caso de la población nativa, reducida a servidumbre en su gran mayoría, sus posibilidades de cambio y de mejora estaban totalmente vedadas. Tomar la tierra, recuperar a la *pachamama,* suponía sacar a los criollos y a los españoles de lo que ellos consideraban suyo. Ese era el conflicto de fondo. La élite tupacamarina pensaba en este proyecto diferente y su revolución expresó un sentimiento general de liberación. Túpac Amaru II apostó, no obstante, a una alianza con los criollos, pero esta fracasó; los criollos no se atrevieron a apoyarlo y tampoco a subordinarse a él (Lewin, 1967). El conflicto étnico y económico por la tierra impidió que se pudieran expresar alianzas políticas más firmes entre los opositores al colonialismo. Lo real fue que el enfrentamiento de los campesinos contra las haciendas hizo imposible cualquier alianza con los criollos.

1.1. LAS DEBILIDADES DEL COLONIALISMO ESPAÑOL

El balance sobre el Estado colonial español en general ha estado muy ligado a los estudios hechos sobre el papel que España desempeñaba en el mundo de la época. Fue evidente que el declinar del imperio español fue el gran escenario para la derrota del colonialismo. Pero hay que observar que un Estado imperial o colonial no se hunde solo por la acción de sus enemigos externos o, incluso, internos, sino principalmente por sus yerros. Creemos que la crisis y la final derrota del colonialismo en América del Sur tuvo sus raíces en la propia dinámica interna del colonialismo y principalmente en sus yerros (Suárez, 2006).

La victoria sobre Túpac Amaru II no parece que fue un hecho que pudiera legitimar el poder español en el mundo andino. El colonialismo español y su estructura fueron heridos de muerte por esta revolución; su victoria fue pírrica y quedó totalmente golpeado y deslegitimado. Además, la crueldad de la que hizo gala con los líderes de la rebelión y la represión por más de una década a las poblaciones quechua y aimara pueden dar cuenta del aislamiento político del poder español. Solo la fuerza militar lo mantenía en el poder. Incluso, perdería con mucha rapidez la posibilidad de controlar militarmente inmensas zonas territoriales en el sur del continente americano, como por ejemplo inmensas regiones de la Argentina actual.

En este escenario también es importante comprender el significado de la eliminación de caciques y jefes comunales en las sociedades quechua y aimara decretada por el poder colonial. Los cacicazgos habían mantenido la tradición nativa y tanto Túpac Amaru y Túpac Katari como otros líderes se apoyaron en estos caciques, jefes y ancianos de las comunidades o ayllus para desatar la guerra. La supresión para siempre de estos cacicazgos fue un golpe terrible a la tradición andina que se articulaba a través de esta organización con las viejas tradiciones inca y pre-inca (O'Phelan, 1997). Así, no solo decapitaron al Inca, también decapitaron las organizaciones del pueblo andino (Flores Galindo, 1987). El campesino andino, en la soledad más profunda de su vida, tuvo que reconstruir sus liderazgos y su propio camino de liberación, y eso le llevaría siglos.

Por otra parte, en la sociedad criolla se fortaleció la idea de la separación de España. Hay pruebas suficientes en esta época que muestran la multiplicación de las sociedades políticas secretas y liberales de los criollos, que conspiraban sistemáticamente contra el poder colonial español y que lejos de reducirse se ampliaron sustancialmente hasta ser instrumentos claves en la independencia latinoamericana. Fueron estos espacios, cenáculos donde se programaron las gestas independentistas; pero conviene recordar siempre que los criollo-mestizos fueron una minoría en el escenario social del Perú. Solos no hubieran podido nunca enfrentar ni a los españoles ni a la población nativa. La presencia latinoamericana siempre fue considerada necesaria.

1.2. LA DEBILIDAD POLÍTICA DE LA MINORÍA CRIOLLA EN EL PERÚ

La minoría criolla no estaba cohesionada frente al tema de la independencia de España. Los lazos —por decirlo de alguna manera— con España eran muy fuertes, se la reconocía como la Madre Patria. Estos lazos, naturalmente, expresaban intereses económicos, comerciales y de control político. De esta manera, al producirse las guerras indepen-

dentistas a lo largo de América Latina los criollos de Lima representaron el asiento principal del poder colonial español.

Los criollos como clase y como grupo étnico —según registra la historia— fueron desde el inicio hostiles a las fuerzas de la independencia (O'Phelan, 2001). Arequipa, por poner un ejemplo, cerró sus puertas a la llegada de San Martín y este percibió que la independencia del Perú necesitaba otros ingredientes; un nuevo proyecto político para el Perú tendría que tener sus propias características. San Martín pensó en el proyecto de una monarquía constitucional.

Ciertamente que los criollos peruanos se sentían vinculados con España y no veían —o no querían ver— la necesidad de la independencia. Pero esta vez, a diferencia de la revolución de Túpac Amaru, las fuerzas criollas de América Latina con el apoyo inglés fueron infinitamente más fuertes y las locales quedaron totalmente aisladas. No obstante, se mantuvieron en la pelea contra las fuerzas patrióticas latinoamericanas tanto en Junín como en Ayacucho. Será la contundencia de los acontecimientos la que los incline como grupo a la independencia de España. Pero esa es una historia que se irá consolidando después de producida la independencia.

Los *liberales* criollos en el Perú fueron, en este escenario, una verdadera minoría política. Naturalmente apoyaron las luchas independentistas, pero su influencia fue realmente muy débil. Las proclamas de la independencia en 1821 en Lima por parte del general José de San Martín fueron momentos de afirmación y de avance del sentido positivo de lo que significaba la independencia para el pueblo, pero recordemos que la verdadera independencia se conquista varios años después en diciembre de 1824 con la victoria de Ayacucho. El pueblo, más que las clases criollas acomodadas de Lima, acogió las ideas de la independencia, lo que permitió que estas cambiaran su posición y la aceptaran finalmente.

Producida la victoria en los campos de batalla y conquistada la libertad frente a España, se dio inicio a la construcción del nuevo Estado independiente. En los inicios de este se aprecian con toda nitidez las contradicciones entre liberales y conservadores; conflictos que llevaron a la enemistad profunda de los criollos peruanos —mayoritariamente conservadores— con Bolívar y a su negativa a integrar un proyecto como el de la Gran Colombia. Este conflicto político expresa distintos intereses en la conducción del país y desembocará al final hacia 1830 en la guerra del Perú contra la Gran Colombia.

Recordemos además que Bolívar y Sucre son los vencedores de Ayacucho, que derrotaron con un ejército multinacional al ejército español. Este último fue el ejército que tenía el Perú y que estaba formado por soldados de origen andino y afroperuano, y que tenía

por oficiales a criollos y a españoles. Las fuerzas latinoamericanas derrotaron al ejército realista compuesto básicamente por oficiales y soldados peruanos. Desde el punto de vista histórico fue una victoria de la revolución liberal y de las nuevas ideas. Eso no se puede negar; pero también fue la derrota del Perú. Por ello la independencia aparece para muchos peruanos como contradictoria y trágica, por decir lo menos. El Perú nacía a la modernidad y construía su Estado nacional con hombres y soldados derrotados en los campos de batalla, y lo más contradictorio es que los que habían peleado o simpatizado con la causa realista tendrían la tarea de construir el nuevo Estado republicano. ¿Qué tipo de Estado podrían constituir los que estuvieron apoyando al colonialismo hasta el último momento? ¿Podrían realmente crear nuevas ideas y sobre todo nuevas instituciones, personas —tanto de la élite criolla como del pueblo— que habían estado ligadas tan fuertemente al poder colonial? Fue evidente que no.

Aunque no se quiera reconocer, el nuevo Estado se parecería bastante al antiguo. El tributo indígena siguió hasta mediados del siglo XIX; los indios tuvieron que seguir pagando un tributo feudal ya no al amo colonial, sino al nuevo, al Estado republicano (Contreras, 1989). La esclavitud se mantuvo. Solo los nacidos después de la independencia y los negros que pelearon al lado de las fuerzas patrióticas, obtuvieron la libertad. Los otros no. Es decir, los criollos mantuvieron sus privilegios al mantener a sus esclavos y el Estado republicano les garantizó ese derecho. Si somos estrictos las cosas no cambiaron mucho. Como decía el poeta y clérigo limeño José Joaquín de Larriva:

> "Cuando de España las trabas
> en Ayacucho rompimos
> otra cosa no hicimos
> que cambiar mocos por babas
> […]" (Basadre, 1968: 190-191, Tomo I)

Lo real es que la Independencia del Perú —probablemente sin desearlo— dejó en el poder del Estado a una clase de criollos acostumbrada a gobernar con las fuerzas del colonialismo. Esta clase conservadora, muy poco liberal y nada democrática, mantendría gran parte de la estructura de dominio colonial en el Perú. Quizá por ello no hubo un cambio real y significativo en la percepción de muchos, y por ello algunos han sostenido equivocadamente que la independencia no significó nada para las clases populares.

2. UN SEGUNDO MOMENTO: LA AUSENCIA POLÍTICA DE LA MAYORÍA. LOS INDÍGENAS

La cuestión de fondo para comprender la independencia en el Perú es la ausencia casi total de la población andina en las gestas de los libertadores. Pareciera ser una epopeya en la que solo participaron los criollos. La pregunta que hemos querido responder en este primer momento es: ¿cómo se pudo construir un Estado de criollos en mundo de pueblos andinos?

La única respuesta que explica la ausencia y la participación de las poblaciones nativas de manera significativa y consciente en la gestas de la independencia es que sus líderes yacían derrotados a raíz del levantamiento tupacamarista de 1780. La independencia, en todo el sentido de la palabra, fue una pelea de *blancos* que no tomó en cuenta a la población mayoritaria nativa.

Señalar esto conlleva plantear graves consecuencias para el futuro de la nación peruana, puesto que el nuevo proyecto estatal nacía con inmensos desafíos. Esta situación impidió que el proceso de modernización social y económica se llevara a cabo y que las condiciones subjetivas de conciencia ciudadana no aparecieran con toda fuerza y nitidez hasta mucho tiempo después. El país siguió atrasado y ligado a la gran propiedad terrateniente, y se mantuvo la servidumbre en inmensos sectores de la población.

Por esta razón en estos casi doscientos años de historia republicana en el Perú, muchas veces se ha perdido la mirada de conjunto y el sentido profundo de la independencia nacional. Muchas veces ha dado la impresión de que lo que se hizo no fue suficiente y que el país no logró verdaderamente independizarse. Lo que descubrimos hoy es que una cosa es la independencia política frente a una potencia colonial y otra muy distinta es la independencia de la explotación, del oscurantismo y de la miseria.

El Perú, no habiendo encabezado la independencia política de España, la pudo conseguir; pero lo que no pudo conseguir fue la otra independencia. Aquí es menester una digresión que nos parece fundamental, ¿fue algo justo, adecuado y necesario liberarse de la opresión colonialista española y fundar el Estado nacional independiente? La respuesta no puede dejar ninguna duda: realmente lo fue. Eso valora el papel de la independencia, la de sus líderes, la de su generación y el sacrificio de los pueblos, y la coloca en su lugar. Pero no confundamos lo que vino después de la independencia, que no estuvo lamentablemente a la altura de los ideales proclamados por esta. La independencia dio inicio solo a ese proceso de libertad y naturalmente, no lo pudo conquistar plenamente.

Conviene, no obstante lo dicho, señalar que luego de la independencia el poder criollo tuvo necesariamente que cambiar. No era posible mantener por siempre una contradicción semejante y tan profunda que excluía a la mayoría indígena de sus derechos y a la vez los proclamaba en el discurso republicano y liberal. No es posible tapar el sol con un dedo y naturalmente tampoco se lo pudo hacer en un país con una tradición cultural y étnica como la que posee el Perú, más aún si se aspiraba a vivir en democracia y se planteaba tener el mayor de los respetos por los derechos de todos.

La solución a la contradicción presentada es, a juicio nuestro, la clave que nos puede explicar el inmenso proceso de democratización que ha tenido el Perú en las siguientes etapas de su vida republicana. La aspiración a una sociedad de iguales, a una sociedad de derechos, a una sociedad de verdadero ejercicio democrático, ha sido el paradigma que ha ido lentamente cambiando a una sociedad que empezó caracterizada por su naturaleza de castas, poco democrática y desigual.

Si observáramos cuidadosamente lo ocurrido en el Perú en los años y décadas posteriores a la independencia constataríamos que la inestabilidad política en el manejo del Estado fue una de sus características principales. Esa inestabilidad surgía de un Estado que no reposaba en la decisión mayoritaria de sus ciudadanos, sino que solo expresaba el interés de la minoría. No pensamos que para que surja el Estado deben estar de acuerdo todos los ciudadanos y habitantes del país, pero se necesita por lo menos de su aceptación y legitimidad; aunque en el Perú, la mayoría simplemente estuvo ausente. Uno de los síntomas de la inestabilidad política fue la violencia y la guerra que se mantuvieron hasta la década de los años sesenta del siglo XIX, como lo han sostenido muchos historiadores (Contreras et al., 2000).

Las razones que acarrearon estas circunstancias se han intentado justificar por el proceso de conformación del nuevo Estado. Pero hay que advertir que los problemas se agudizaron al no encontrar una voluntad y un acuerdo común en las clases llamadas a gobernar. La historia le ha puesto a este largo período el nombre de *Caudillaje Militar*; época de caudillos militares ambiciosos que buscaron hacerse del poder, y que combatieron y guerrearon en nombre de sus intereses e hicieron todo lo posible por controlar el Estado. La ausencia de una clase política que dirija el Estado permitió la práctica política de estos caudillos militaristas. La convulsión política y social fueron las notas predominantes de estas décadas pos independencia. Sin embargo, merece recalcarse que a pesar de las dificultades políticas y sociales hubo voluntad en los pueblos de fortalecer la nación, afirmar la democracia y de respetar el Estado de derecho.

En todas las décadas del caudillaje militar hubo presencia permanente de ciudadanos que lucharon contra este y por crear ciudadanía y un gobierno de la civilidad. Es este esfuerzo de ciudadanos el que logra derrotar al militarismo. Fue un movimiento de civilidad que no quería a los militares en el manejo del Estado; personas comunes y corrientes establecieron una oposición natural entre civiles y militares, y alentaron un movimiento civilista que devolviera a los militares a sus cuarteles, y que se cerrara el ciclo de la violencia y de la fuerza de las armas para dirimir la acción política (Mc Evoy, 1994). Este movimiento del siglo XIX fue fundamental para afianzar los derechos y la democracia en el Perú.

Asimismo, el movimiento por derechos políticos permitió el surgimiento de partidos políticos. El más representativo de la época fue el Partido Civilista. Manuel Pardo y Lavalle fue el primer presidente elegido democráticamente de esta época, pero lamentablemente fue asesinado. Pocos años después se desataría la ingrata Guerra del Pacífico y la militarización del país continuaría con el llamado Segundo Militarismo, posterior a esta guerra.

De esta manera, si tomamos una perspectiva general observaríamos que todo el siglo XIX estuvo sacudido por las guerras y también por los esfuerzos de civilidad y democracia. El Estado formado en la independencia, débil y poco democrático como sugerimos líneas arriba, no pudo transformarse en una institución moderna y a la altura de las circunstancias; incubaba ya los gérmenes de la democracia y de la ciudadanía, pero todavía mostraba su debilidad e inestabilidad política y social.

3. UN TERCER MOMENTO. LA MODERNIZACIÓN TERRATENIENTE Y LA CUESTIÓN INDÍGENA

En la comprensión del proceso de formación del Estado nacional se debe resaltar su articulación con el mundo de la época. Esta articulación se estableció inicialmente debido a la producción agropecuaria para la exportación, aunque luego fueron principalmente los productos mineros e industriales. Durante el siglo XIX y principios del siglo XX observamos un incremento del latifundio en el Perú; las tierras se concentraron para dedicarlas a la exportación de lana, fibra de alpaca, azúcar, arroz, algodón, entre otros productos. El Perú se articulaba así a este momento de globalización que se intensificó a fines del siglo XIX y durante buena parte del XX (Contreras, et al., 2000).

3.1. LA PUGNA CONTRA LA GRAN PROPIEDAD TERRATENIENTE

Este movimiento económico y comercial apuntaló un desarrollo agrícola y ganadero bastante especial. Se hizo principalmente por un in-

cremento de las tierras dedicadas al cultivo del azúcar o del algodón en la costa, y en el caso de la sierra y del altiplano, para la ganadería de ovinos y principalmente de camélidos andinos. Esta expansión se hizo con la apropiación de las tierras y el despojo de sus propietarios. En el caso de las tierras para la agricultura de la costa el mecanismo fue el denominado *enganche,* que consistió en una forma en la que el trabajador recibía un adelanto de dinero y debía trabajar hasta pagarlo; el pago se volvía eterno y el trabajador quedaba enganchado. En el caso de las tierras de la sierra o del altiplano fue simplemente la toma arbitraria de las tierras de las comunidades y el despojo por la fuerza a sus dueños. El movimiento contra el enganche y contra otras formas de explotación, principalmente en el norte del país, dio origen a un movimiento de sindicalización campesina y generó los pasos para la formación política de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y de la izquierda. Los movimientos en la sierra del país y la puna se transformaron, en la mayoría de los casos, en violentos levantamientos campesinos por la defensa de sus tierras, los que fueron reprimidos con fuerza por el Estado.

Lo importante del gigantesco proceso de acaparamiento de las tierras para la exportación fue que permitió la configuración de una poderosa clase de terratenientes en el norte y en el sur del país. Nunca el país había tenido tal concentración de la propiedad de las tierras. Esta clase social enriquecida, a la que el historiador Jorge Basadre llamó *aristocrática,* representó con claridad los intereses de una oligarquía nacional.

De esta manera, la derrota del Perú en la Guerra del Pacífico no significó un cambio en la actitud y en la mentalidad de las clases criollas de comerciantes y de terratenientes frente a los problemas estructurales del país. Todo lo contrario, se afianzó el latifundio y se volvió a excluir al campesino. La responsabilidad de la pérdida de la Guerra con Chile fue atribuida a la población indígena, al acusarla de falta de conciencia nacional por no haber peleado por la república. Era evidente que la forma de encarar esta guerra fue diferente para las clases y los pueblos en el Perú. La guerra dejó en evidencia la división étnica y social que el Perú republicano mantenía desde la Independencia. Una carta de Ricardo Palma a Nicolás de Piérola dice lo siguiente:

> "En mi concepto, la causa principal del gran desastre del 13 está en que la mayoría del Perú la forma una raza abyecta y degradada, que Ud. Quiso significar y ennoblecer. El indio no tiene el sentimiento de la patria; es enemigo nato del blanco y del hombre de la costa y, Señor por Señor, tanto le da ser chileno como turco. Así me explico que batallones enteros hubieron arrojados sus armas, en San Juan, sin quemar una cápsula. Educar al indio, inspirarle

patriotismo, será obra no de las instituciones, sino de los tiempos" (Palma R., 1964: 13).

Este texto puede graficar el profundo divorcio entre las clases, así como las diferencias étnicas en el país. El enriquecimiento de un grupo de terratenientes ligados a la exportación de productos agropecuarios no cambiaría la división del país, ni atenuaría el conflicto de intereses existentes. A la división social y económica se le añadía la diferencia étnica y cultural. Como algunos hicieron notar, parecía que en el Perú había dos repúblicas: la de los indios y la de los criollos.

Fue en este escenario en el que aparecieron por primera vez los postulados de igualdad social y de respeto a las diferencias sociales y culturales. Para los ideólogos de los años treinta, la cuestión social por antonomasia fue la del problema del indio. Eso lo tuvieron claro los pensadores de finales del siglo XIX y de principios del XX como Joaquín Capelo, Manuel González Prada y Pedro Zulen. Esa orientación se fortaleció con los movimientos políticos liderados por Víctor Raúl Haya de la Torre con el APRA y José Carlos Mariátegui con el Partido Socialista.

Queda claro también que la tesis del mestizaje como fruto de la mezcla entre la tradición española y la andina fue defendida por sectores medios del país, que recogieron y reconocieron el papel del indio en la configuración histórica del Perú, pero insistieron que la negación del legado hispano era un craso error. Así, la tesis del mestizaje de Víctor Andrés Belaúnde adquirió fuerza y preponderancia, y fue vista como una manera de enfrentar el desafío de la división social y política entre criollos y andinos.

Nos detendremos en estas perspectivas, tanto en la de Mariátegui para evaluar su visión sobre el papel del indio como en la de Víctor Andrés Belaunde para evaluar su tesis del mestizaje.

3.2. EL INDIO, EL SUJETO DE LA NACIÓN PERUANA. EL PENSAMIENTO DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

Debemos situar la propuesta de José Carlos Mariátegui en ese momento de la historia peruana. Se trata del reconocimiento de las particularidades del sujeto peruano. Es más, en la propuesta Mariátegui señaló, sin tapujos y con toda claridad, que el eje de la nacionalidad peruana era el indio. El Perú, para él, no podría ir a ningún lado si no reconocía su naturaleza andina.

Mariátegui representó el esfuerzo de muchos intelectuales que argumentaron acerca de la humanidad del indio frente a sus explotadores coloniales y también frente a las nuevas orientaciones que negaban la condición humana del indio al caracterizarlo como una heren-

cia del pasado. El darwinismo social (Wiker, 2011) aparecía como un complemento que negaba las posibilidades de realización ciudadana de los pueblos originarios. Recordemos, además, que estamos al final del siglo XIX y en los primeros años del XX, momento en el que existe una fuerte discusión sobre el tema de la raza.

Para las nuevas corrientes positivistas y evolucionistas de ese momento el indio era un rezago del estado primitivo de los seres humanos que no había podido evolucionar más. En la diferenciación de los pueblos, unos se habían desarrollado y otros se habían quedado en el atraso. Esta postura evolucionista sirvió para reforzar la discriminación sobre los indios por parte de los criollos y para alentar la inmigración de *razas superiores* de Europa con las que vendría el progreso y el desarrollo, como sostenía Clemente Palma (1897). El problema de fondo para esta postura estaba en la condición humana y no en los aspectos económicos, jurídicos o políticos que habían excluido al indio de la vida social y del progreso; el problema residía en una *raza primitiva* y atrasada considerada incapaz de futuro y progreso. No es ajena a esta orientación la política inmigratoria de la época que consideraba que con la presencia de europeos se resolverían los problemas nacionales.

La propuesta mariateguiana supera la propuesta positivista de los terratenientes al plantear que el problema del indio debe estar situado en una nueva dimensión; no es un problema de la condición humana. Los andinos, así, son tan seres humanos como cualquier otro; su historia, su cultura, su civilización lo demuestran permanentemente. La propuesta biologicista esconde, más bien, un prejuicio y un interés político. Para Mariátegui se trató de enfrentar el verdadero problema y este era el de la tierra; pero la tierra no estuvo concebida en Mariátegui como un *terreno* sino como el espacio por excelencia para el desarrollo de la vida humana. La tierra es la *pachamama;* está viva y la vida humana solo puede entenderse desde esa realidad. El despojo de la tierra que ha sufrido el indio durante la Colonia y sobre todo en la República, significó su postración y, en algunos casos, su muerte. El tema para Mariátegui no es biológico, sino social y económico.

La tarea política para Mariátegui es que el indio recupere la tierra, recupere su vida, recupere su territorio, recupere su nación. Por eso Mariátegui llama a *Peruanizar el Perú*, lema que significa que el Perú vuelva a ser de los pueblos originarios. Esta idea puede graficar mejor su programa político y el sentido de su orientación social (Mariátegui, 1986).

Lo que Mariátegui puso en el debate nacional a un siglo de la independencia nacional fue el viejo problema social y económico del

país: el problema del indio, que no había sido resuelto y que se mantenía vivo a cien años de producida la independencia. (Mariátegui, 1995). El debate de esta época colocó al indio como el fundamento de la nación y la propuesta del Partido Socialista que Mariátegui fundara tomó al indio *socialista* como el sujeto de la revolución en el Perú.

Esta orientación del pensamiento de José Carlos Mariátegui ha quedado desde entonces como un horizonte muy claro para el punto de vista programático y social. No ha habido partido político que haya negado esta tesis central de la preeminencia de lo andino en el Perú. Para muchos, el indio no tiene por qué ser socialista, también puede ser empresario y capitalista; incluso, para la tesis contemporánea del *capitalismo popular* (Althaus, 2008) no hay futuro para el país si el indio no se vuelve emprendedor y empresario. Socialista o no, el asunto pasa por reconocer la dignidad y la humanidad del indio.

Mariátegui representa el viraje de la intelectualidad peruana, criolla y mestiza, que no está dispuesta ni puede soslayar más la cuestión social en el Perú. No puede mantenerse más un país de mayoritaria población indígena en donde esta ha estado ausente de todas las decisiones sobre el país, e incluso, sobre ellos mismos. Esto, aparte de ser realmente una locura, es un contrasentido social y político. Los criollo-mestizos, al excluir a la mayoritaria población andina de los asuntos del Estado, cometieron uno de los errores políticos y sociales más graves de la historia republicana del Perú.

3.3. LA TESIS DEL MESTIZAJE. EL PENSAMIENTO DE VÍCTOR ANDRÉS BELAUNDE Y JOSÉ DE LA RIVA AGÜERO

En el debate de esta época surgió otra tesis que es menester presentar aquí. Se trata de la propuesta de Víctor Andrés Belaunde y de José de la Riva Agüero sobre el mestizaje en el Perú (Belaunde, 1987b; Riva Agüero, 1960). Belaunde y Riva Agüero no niegan la realidad del indio en el Perú; ellos parten de reconocerla, incluso Belaunde le reconoce a Mariátegui el haber sido el primero en plantearla como el principal problema social del Perú. La tesis del mestizaje, en realidad, tiene otro sentido y otro interés. Para estos pensadores, el Perú es país construido milenariamente por los andinos y eso se debe reconocer, pero tampoco se pueden negar las tradiciones que han venido desde la conquista española. De tal suerte que el Perú de hoy, según Belaunde, es una *síntesis viviente* de sus tradiciones andinas e hispanas. Esa mixtura es lo que define al Perú. Los peruanos son mestizos porque son la herencia y la síntesis viva de esas culturas (Belaunde, 1993).

Para Belaunde y para Riva Agüero el Perú no solo fue el espacio de los herederos de las culturas andinas; también lo fue de la herencia

de sus últimos siglos, es decir, de la tradición española. No es posible alterar esa historia, ni el mestizaje producido; los mestizos han estado desde el principio en la historia del Perú, Garcilaso es una prueba clara de ello. Riva Agüero escribió uno de los mejores estudios sobre el Inca Garcilaso de la Vega, en el que señala explícitamente su ser mestizo (Riva Agüero, 1962). Es necesario indicar que el mestizaje al que se refieren ambos autores no es biológico. Recordemos que tanto Riva Agüero como Belaunde repudiaron el cientificismo evolucionista del siglo XIX y se afirmaron en las corrientes bergsonianas del espiritualismo de la época. Mariátegui también fue influenciado por las corrientes espiritualistas, la creación de la *idea del indio como forjador de la nación peruana* muestra esa orientación filosófica.

El mestizaje planteado por estos dos autores toca la fibra religiosa del espíritu. Ambos, católicos, considerarán que el aporte de la Iglesia a la construcción de la nacionalidad y la cultura peruana ha sido fundamental. Los indios, plantean ellos, son católicos y su condición humana está mediada por la tradición cristiana; sus fiestas, sus ritos y su práctica tienen que ver necesariamente con la tradición católica. Este nos parece que es un punto de reflexión importante. Si bien los criollos y los mestizos son una minoría frente a la mayoría indígena, hay otros elementos que también integran el país como son la cultura, el territorio y la religión católica. Parece que nuestros autores piensan que así como no hay manera de negar la existencia de la inmensa población heredera del incario, tampoco se puede negar la existencia de los criollos y la influencia en todos del cristianismo.

La mirada del mestizaje puede ser valorada de varias maneras. Definitivamente fue una mirada distinta por parte de los intelectuales criollos de principios del siglo XIX y tiene un alto contenido político. Esta visión estuvo interesada en dar soluciones a viejos problemas para superar antiguos enconos y, por otra parte, ayudó a dejar de lado el maniqueísmo en la valoración de la tradición peruana y trató de buscar una solución para todos los peruanos al margen de su origen étnico.

La propuesta de Mariátegui intentó remarcar el carácter estructural de la población andina en la constitución del Estado nacional y resaltar que el Estado nacido en la Independencia formuló ideas al respecto, pero no las implementó. Es claro que Mariátegui no tenía interés en fortalecer o afianzar a una burguesía quechua o indígena para que dirigiera el país. Su mirada no fue la de un nacionalista; todo lo contrario; su interés, como socialista, apuntalaba a fortalecer la condición humana de todos los peruanos. La mirada de Belaunde y de Riva Agüero no representa un nacionalismo hispanista; quizá da elementos para una propuesta latinoamericanista, pero no tiene nada

de socialista. Nos parece que el interés tanto de Belaunde como de Riva Agüero está en recoger los aportes de la tradición católica y de la cultura europea, realizar una síntesis entre esta y la andina, y así dar concreción al proyecto nacional que significaba para ellos el Perú real. Víctor Andrés Belaunde lo expresó con bastante claridad; para él "[…] el hispanismo es anátopico, y el indigenismo es anacrónico […]" (Belaunde, 1987: 401); ambos estaban fuera de lugar y fuera de tiempo.

4. UN CUARTO MOMENTO: LA DEMOCRATIZACIÓN DEL ESTADO Y LA EMERGENCIA POPULAR

Desde mediados del siglo XX hasta la fecha se observa una profunda y radical transformación en la sociedad peruana. Hacia fines de los años cincuenta el agro y la ganadería ingresaron a una situación de crisis; la población citadina creció y el agro no tuvo la capacidad de hacer frente a este desafío. Se empezó a recurrir a la importación de alimentos, y se dejó a los campesinos a su suerte y en una economía que no alcanzaba para cubrir las propias necesidades de alimentos de las familias. La migración a la ciudad y el abandono del campo fueron las constantes de este período.

La inmensa migración del campo a las ciudades, y de la sierra y la selva a la costa, mostraron cuán profundo fue este proceso. Las ciudades crecieron de una manera vertiginosa. La Lima de los años cuarenta sobrepasaba el medio millón de habitantes, para llegar en los años sesenta a un poco más de los dos millones de personas. En los años setenta Lima tenía más de cuatro millones y hoy día junto al Callao sobrepasa los diez millones de personas (INEI, 2017). Este incremento poblacional se ha debido a una migración sostenida y a gran escala de todo el país hacia Lima. En este escenario se puede apreciar también el crecimiento poblacional de ciudades capitales de departamento y de provincia. La permanente migración interna ha sido el gran acontecimiento en el desarrollo actual del país.

4.1. EL DESBORDE POPULAR: UN DESBORDE INDÍGENA

Este crecimiento poblacional de las ciudades ha sido caracterizado por algunos académicos como un *desborde popular* (Matos Mar, 1984). Efectivamente, la migración fue desde el campo. Los habitantes de sierra y de la selva peruana cambiaron su ubicación y con ello modificaron radicalmente su situación y su futuro, porque no solo se trató de una movilidad social en la que pasaron de ser trabajadores del campo a ser trabajadores en la ciudad. El asunto fue más complicado. El cambio supuso una transformación en la cultura y un cambio de lengua, supuso pasar de una región con determinadas características a otra con características radicalmente diferentes y supuso también un

cambio en las competencias para el trabajo. En términos generales, personas que trabajaban en la agricultura y la ganadería pasaron a ser trabajadores y pequeños empresarios.

La migración ha llevado a una modificación profunda de la cultura andina. Los andinos hablan español, se han ubicado mayoritariamente en la costa, muchos han dejado la sierra y son trabajadores, pero mayoritariamente trabajadores independientes y pequeños empresarios. Este cambio ha transformado el Perú sin lugar a dudas y ha sido también el elemento más consistente en el proceso de democratización de la sociedad.

De la época de Mariátegui hasta hoy los cambios han sido permanentes y complejos. La llamada *cuestión indígena* siempre fue una generalización. Las investigaciones lingüísticas y antropológicas nos hablan alrededor de sesenta lenguas en el Perú ubicadas en territorios diferentes. En realidad, hay una diversidad humana muy grande en la sierra y selva peruana. Esta diversidad de pueblos en este proceso de migración ha producido un nuevo mestizaje, pero no como el señalado por Belaunde o Riva Agüero entre el hispano y el andino.

El nuevo mestizaje es una profunda integración de personas de diferentes procedencias y culturas originarias. A la integración entre estas diversas tradiciones étnicas andinas se ha sumado el mestizaje con la población negra, la población oriental y con la misma población hispana. Hoy en día el rostro humano del país es realmente nuevo. Naturalmente, queda la huella profunda de las tradiciones andinas y de la cultura criolla, pero es evidente que el proceso de migración logró una síntesis que en la independencia no se pudo conseguir. Es decir, que la población empiece a considerarse primeramente peruana antes que tributaria de sus antiguos orígenes étnicos.

Sobre este período hay muchos trabajos de investigación que analizan la forma como los nuevos migrantes enfrentaron sus retos en las ciudades a las que llegaron (Degregori et al., 1986). Hay también estudios poblacionales que muestran año a año estos cambios en las ciudades y regiones del país. Asimismo, existen trabajos sobre la formación de una nueva cultura nacional donde, por ejemplo, la obra de José María Arguedas ha sido un punto de reflexión esencial (Arguedas, 1981). En fin, podemos sostener que desde una mirada general de la historia peruana la vieja aspiración de Mariátegui de *Peruanizar el Perú* es casi ya una conquista en el Perú de hoy.

4.2. LA *DESGRACIA* SENDERISTA

En este escenario de migración y de compleja transformación social el Perú vivió, lamentablemente, una guerra interna que le generó a la sociedad la pérdida de más de setenta mil muertos y más de veinte

mil millones de dólares en pérdidas económicas. La responsabilidad de esta guerra recae, sin ninguna duda, en el denominado *Partido Comunista Peruano Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui* que le declaró la guerra al Estado desde las Elecciones Generales de mayo de 1980. Los argumentos para justificar la guerra nunca fueron consistentes. La guerra, para este grupo, fue considerada como un elemento de carácter ideológico y de decisión programática. De esta manera, las definiciones fundamentales de política se establecieron entre los que estaban por la guerra y los que estaban en contra; los que estaban por la guerra eran revolucionarios y los que no eran, reaccionarios, y debían ser barridos de la historia.

El dogmatismo ideológico y la práctica senderista fueron instrumentos que retrasaron el proceso de democratización de la sociedad porque al *hacer estallar las contradicciones*, como afirmaban, llevando al extremo las posturas reivindicativas de la población sin buscar una negociación sindical o política, lo único que lograban era que los movimientos sociales y organizados fueran destruidos por su falta de diálogo y legitimidad. La práctica del senderismo pretendió abortar todas las iniciativas populares que no estuvieran articuladas con su objetivo de guerra. Esta visión militarista de la política y de la organización social llevó a consecuencias lamentables para la vida del país, que produjo no solo la muerte de miles de inocentes civiles, policías y militares, sino la senderización de la vida social expresada en la falta de diálogo, en el uso de la fuerza bruta y en la pérdida de respeto absoluto por la condición humana.

La derrota del senderismo fue hecha con la participación de miles de varones y mujeres de la sierra, de la selva y de las ciudades que se enfrentaron con ellos de manera desigual, pero que a la larga lograron derrotar su proyecto anti-nacional y anti-democrático. Cuesta mucho, para quien simpatiza con el socialismo, escuchar que el senderismo fue un proyecto reaccionario y que no fue un proyecto favorable a los intereses del pueblo. La práctica del senderismo fue todo lo contrario a lo que el legado de Mariátegui señalara. A pesar de que colocaron el nombre de Mariátegui en la consigna central de su partido, para cualquiera que revise su práctica política en estos años de violencia tendrá que reconocer que son lo más alejado de la ideología del pensamiento mariateguiano.

No hay otro modo de entender la práctica senderista que como un aborto que puso en riesgo la vida del país y la del pueblo. Tendrán que pasar algunos años más para superar el trauma que dejó la guerra y el senderismo; pero conviene señalar que la victoria sobre el senderismo fue, dentro de este proceso de democratización de la sociedad peruana, un elemento extraordinario. Fue la población campesina y sus

rondas las que dieron cuenta del senderismo. La derrota militar del senderismo fue producida gracias a la organización social y armada de las comunidades campesinas que contó con el apoyo de las Fuerzas Armadas. Nuevos movimientos de características democráticas y regionales aparecerían luego de la derrota del senderismo. El Estado rápidamente reconocería la necesidad de constituir estructuras de gobierno regionales que enfrenten las necesidades y reivindicaciones de sus diversos territorios.

4.3. LA PELEA POR LOS DERECHOS HUMANOS

Uno de los asuntos más destacables de este momento fue el gran debate producido sobre los derechos humanos y el papel de la CVR. La CVR investigó las violaciones a los derechos humanos en el curso del llamado conflicto interno que enfrentó al Estado con los grupos de Sendero Luminoso (PCP-SL) y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA).

La Comisión señaló en un extenso informe de 2003 el resultado de su investigación, donde se presentaron más de diecisiete mil testimonios de víctimas de los hechos ocurridos. El total de víctimas mortales aparece como resultado de recoger la información procesada por los nuevos testimonios y por la información que ya estaba en poder del Estado. La mayoría de las víctimas fueron campesinos, un 90%, y un 75% de ellas hablaba quechua; lo que nos da una idea del conflicto y dónde se produjo principalmente. Pero a eso se sumaron varios elementos más como la información sobre personas torturadas y las formas que utilizaron para torturarlas; sobre personas que quedaron en condición de discapacitados, con trauma psicológico severo; el incremento de la pobreza extrema; sobre las comunidades campesinas y pueblos arrasados y destruidos; sobre el desplazamiento de poblaciones enteras, y sobre las inmensas pérdidas económicas.

El debate sobre el respeto a los derechos humanos en el Perú fue un momento importante para hacer un balance sobre la república y su Estado. A casi ciento ochenta años de vida republicana las viejas huellas de la discriminación indígena reaparecían en el análisis del conflicto armado. Miles de campesinos quechuas fueron ejecutados por el senderismo y también por las fuerzas armadas del Estado. La CVR señaló que alrededor del 56% de las muertes fueron producidas por el senderismo y que alrededor del 32% por las fuerzas del Estado. La investigación hecha por la CVR es probablemente la investigación más completa sobre la realidad social y política del país en los últimos años, y lamentablemente mostró que lo avanzado en materia de derechos humanos, siendo importante, era todavía insuficiente.

La investigación no contó con el beneplácito de todos, como era de esperarse. Sectores conservadores acusaron de parcialidad a la Comisión por acusar a militares que violaron, torturaron y asesinaron a población indefensa. La dictadura de Alberto Fujimori también fue encontrada responsable de violaciones graves a los derechos fundamentales y fue acusada por el Estado. Fujimori huyó y luego fue capturado en Chile, extraditado al Perú y sentenciado en un juicio transparente y público donde fue condenado a más de 25 años prisión por sus crímenes. Después de doce años de prisión en el 2017 recibió el indulto presidencial, no sin mediar opiniones y protestas populares en todo el país; hoy, a 2018, este ha sido revocado.

La lucha contra el fujimorismo y contra estos grupos contrarios a los derechos humanos que han defendido y justificado su violación para eliminar el terrorismo senderista ha sido y sigue siendo un elemento de profunda disputa, porque coloca un tema muy espinoso en la construcción de la vida ciudadana peruana. La discusión no gira en torno a si se deben respetar los derechos de las personas en general; todos están de acuerdo en que hay que respetarlos. La discusión gira, más bien, en torno a los que han cometido crímenes. Para una minoría en el país se justifica que se hayan cometido estos crímenes porque la sociedad debía defenderse y debía eliminar a quienes querían destruirla. La otra postura no justifica la violación de derechos de las personas en ningún caso; el que viola los derechos de las personas no puede estar justificado ni libre y tiene que ir a la cárcel y pagar su pena. Se trata, en efecto, de un viejo y clásico debate ético en el que para unos, en el más perfecto maquiavelismo, el fin justifica los medios y el asesinato es uno de ellos. Con este debate se inauguró el siglo XXI y no dudamos que este se siga manteniendo por algunos años más.

El debate por los derechos humanos y por la construcción de una sociedad basada en el respeto y la ley muestra un cambio significativo en la orientación de la cultura cívica y de la democracia peruana. La pelea por la ciudadanía ha reestructurado el pensamiento de las personas. Importantes sectores tradicionales y conservadores en su forma política —que han detentado o detentan el poder político y económico— están comprometidos con la democracia y contra cualquier violación de los derechos civiles. De la misma manera, gruesos sectores populares y de organización sindical están en esa orientación. No obstante, hay sectores conservadores que tienen un rechazo visceral frente a los derechos humanos; también existen sectores populares que están en contra de los derechos humanos. Los derechos humanos representan así una línea divisoria que no toma en cuenta la cuestión de clase o de etnia. La sociedad se mueve en

una línea que toma a las personas como referentes más importantes que las ideologías o los intereses económicos.

4.4. LA LUCHA POR LA CIUDADANÍA Y EL NUEVO ROSTRO DEL PERÚ

La experiencia muestra que en la historia peruana, ciertamente de menos a más, han existido movimientos democráticos en todas las esferas sociales y que también han existido movimientos no democráticos en todas ellas. Ser pobre no es sinónimo de una postura necesariamente de defensa de derechos en el país. El principal movimiento violador de derechos fundamentales fue Sendero Luminoso y no se puede decir que estuvo compuesto de plutócratas y terratenientes. No, simplemente estuvo formado por sujetos fanatizados provenientes de sectores populares.

En el momento actual el debate, por primera vez, es el de la ciudadanía. Nunca el país ha debatido este asunto, probablemente porque la mayoría de la población estuvo excluida y no era un tema de agenda para la población. La ciudadanía se ha pensado siempre dentro de una perspectiva que solo puede obtenerse en un Estado democrático. Ser ciudadano implica pertenencia a una ciudad y como sabemos, la ciudad —*polis*— entraña una perspectiva especial para asumir la justicia, la ley, y finalmente la paz.

Desde los años sesenta en el Perú se han producido transformaciones profundamente significativas: una migración intensa que ha reconfigurado el territorio y las características de la población (Arellano, 2005); la derrota de una fuerza regresiva y cruel nacida en las entrañas de la misma población; la derrota de una dictadura que promovió la corrupción y la impunidad en el Estado (Dammert, 2001); y finalmente, la emergencia de pequeños productores industriales y agrícolas de claro origen andino que son el soporte del crecimiento de la economía nacional (Villarán, 1998; Bobadilla et al., 2008; Figueroa, 2003; MCLCP, 2007). Esto configura un nuevo rostro de la sociedad peruana y es ya un indicio de cambios en la estructura del poder y del Estado.

En los últimos años marcados por un intenso crecimiento económico han surgido graves problemas. Estos se articulan al tema de corrupción. Esta se ha generado como resultado de la corrupción de funcionarios públicos del más alto nivel por parte de grandes empresas extranjeras, particularmente brasileñas. La clase dirigentes que ha conducido el Estado en estas dos últimas décadas ha sido comprometida al comprobarse el lavado de activos, el tráfico de influencias y por recibir dinero a cambio de realizar favores. Esta situación no pinta bien y muestra cuán profunda es la práctica del abuso del poder y del enriquecimiento a costa de los dineros de los ciudadanos.

4.5. LAS PREGUNTAS PENDIENTES A PROPÓSITO DEL BICENTENARIO

El balance del bicentenario de la independencia peruana tiene que responder a la pregunta más simple: ¿cuánto el Estado peruano se ha transformado verdaderamente en un Estado democrático, de derecho, inclusivo y nacional? La respuesta a esta pregunta debe suponer que el Estado peruano, a doscientos años de su constitución, ha tenido un largo y complicado camino.

El Estado que nace de la independencia de España, como lo intentamos señalar en estas páginas, nació con inmensas dificultades en su estructuración interna. La independencia se logró y los problemas que se heredaron del colonialismo tuvieron necesariamente que enfrentarse. El enfrentamiento con las taras de la desigualdad y la falta de democracia —herencia colonial— ha hecho que estos doscientos años puedan ser observados como un proceso paulatino que marcan la democratización del país; proceso democrático que va configurando y reestructurando al Estado permanentemente.

¿Hay algo que se pueda celebrar en estos doscientos años de independencia política del Perú? Pensamos que sí. Aunque la historia muestra procesos complejos, queda claro que la Independencia eliminó primero la principal traba para iniciar el proceso de ciudadanía porque como colonia de España jamás un pueblo podría aspirar a ella. La Independencia, en segundo lugar, inició la posibilidad de contar con un Estado democrático y nacional que respeta y se apoya en sus tradiciones étnicas y culturales. Hay motivo para celebrar, a pesar de la dura situación de millones de peruanos todavía enganchados a la pobreza y a la falta de derechos. Será una celebración para reafirmar el sentido del Estado democrático e inclusivo que todavía necesita la República.

Capítulo 2

LAS CLASES Y EL ESTADO

UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO

EN ESTE CAPÍTULO NOS INTERESA trabajar la relación de las clases con el Estado y con este fin daremos cuenta de las primeras indagaciones epistemológicas sobre la teoría de las clases. Recordemos que Julio Cotler (1986) tuvo que llegar hasta la Colonia para comprender la dinámica del Estado nacional moderno y la de las clases sociales en el Perú. Siguiendo este camino, buscaremos los supuestos y los instrumentos de análisis que conlleva la relación entre el Estado y las clases sociales en los primeros teóricos sobre el tema.

Hemos pensado frecuentemente que la teoría de las clases —que ciertamente no es una doctrina ni está sistematizada por Marx— debía ser repensada para afrontar con mayor fineza los temas sociales, nacionales y estatales. Estamos convencidos de que el debate epistemológico sobre esta teoría puede darnos más luz para comprender la sociedad. En realidad, la cuestión del método de investigación está siempre relacionada con la materia que va a ser estudiada.

Vamos a hacer primero una reflexión sobre la teoría de las clases dando una mirada a los problemas que afronta esta orientación teórica, y, en segundo lugar, señalar algunas ideas para pensar en una teoría compleja de las clases sociales.

1. REFLEXIONES SOBRE LA TEORÍA DE LAS CLASES

En esta primera parte haremos una reflexión de las teorías de clases de Carlos Marx, de Max Weber y de Anthony Giddens. Es un recorrido que nos permitirá situarnos de lleno en el tema de discusión.

1.1. LA IDEA DE CLASE SOCIAL Y ESTADO EN CARLOS MARX

Ingresar al tema de las clases sociales y definirlas no es un asunto fácil. En realidad, la formulación de la teoría de las clases sociales ha sido extraída de las reflexiones que Marx desarrolló en sus investigaciones y documentos. Ello explica con largueza por qué en sus obras la presentación de las clases sociales está asociada siempre con la producción económica y el papel político del Estado. Lamentamos que Marx no haya culminado el análisis de las clases en el último capítulo de *El Capital* y que incluso, se haya quedado en lo preámbulos del tema. No obstante, para quien conoce la obra de Marx su visión de las clases está relativamente presente en toda su obra.

Las clases sociales en el pensamiento de Marx están definidas por el papel que ocupan frente a la producción, es así que las clases tienen su definición a partir de la cuestión económica.

> "El interrogante que surge ante todo es el siguiente: ¿qué constituye una clase? La respuesta deriva con toda naturalidad de la contestación a esta otra pregunta: ¿qué hace que los obreros asalariados, los capitalistas y los terratenientes formen las tres grandes clases de la sociedad? A primera vista, es la identidad de los ingresos y de las fuentes de éstos. Tenemos tres grupos sociales importantes cuyos miembros, los individuos que los componen, viven respectivamente del salario, la ganancia y renta del suelo, de la valorización de su fuerza de trabajo, su capital y su renta de la tierra" (Marx, 1973: 855 – 856, Libro III).

Lo que Marx define como *clase* es aquello que es común a un grupo social. En este caso, si son propietarios o dueños de los medios de producción o si carecen de ellos. La clase terrateniente o burguesa, y la clase de los proletarios —dueños solo de su prole como los llamaba Marx— convienen en ser las clases del mundo moderno capitalista.

> "Ya vimos que el modo capitalista de producción tiene la constante tendencia —tal es la ley de su evolución— a separar cada vez más, en grupos importantes, esos medios de producción diseminados, con lo cual transforma el trabajo en trabajo asalariado y los medios de producción en capital" (Marx, 1973: 855, Libro III).

El análisis político y social adquiere una perspectiva particular desde una teoría de las clases de este tipo. No resulta extraño que la idea de Estado

para Marx esté definida por este criterio de clase social. Las clases, en la teoría marxista, no solo determinan las peculiaridades del Estado, sino que definen el sentido del mismo; para decirlo mejor, no existe la posibilidad teórica de pensar el Estado sin referirse a las clases sociales. Son estas, en última instancia, las que definen el sentido social y político del Estado; el punto de partida son las clases sociales y no el Estado. A nuestro juicio, las clases sociales y la idea de Estado no pertenecen a ámbitos comunes, por lo que su definición es distinta, pero en la teoría de Marx la definición de clase social es vital para comprender su idea de Estado.

La teoría marxista de las clases define, así, necesariamente, al Estado como expresión política de una de ellas o de la alianza económica o política surgida entre algunas de ellas; de tal manera que podemos hablar de Estado *burgués*, de Estado *proletario* o también de Estado *popular*. Podríamos también en este sentido, entender la idea de Estado *nación* o *nacional*, en tanto la palabra nacional expresa los intereses globales de una clase, la burguesía nacional de un país.

Siguiendo con nuestro razonamiento, resulta complejo distinguir lo que entendemos por Estado y lo que entendemos por clases si seguimos la lógica que se impone desde una lectura marxista que junta indisolublemente dichos conceptos o que incluso subordina uno al otro. Pero aclaremos primero algunas ideas.

Habría que decir que lo que genera esta discusión es la idea de definir o comprender el Estado como *representación*. La discusión está en ¿qué se entiende por *representación*? Hegel pensaba que el Estado era la *representació*n de la sociedad civil. La sociedad se expresa y materializa sus acuerdos en esa forma jurídica, simbólica, política y burocrática que se llama Estado. Si somos estrictos, la crítica de Marx no discute la idea de representación, sino más bien, la radicaliza. Coincide con Hegel y está interesado en esta idea, si no, no entenderíamos el esfuerzo y la lucha de los socialistas por un Estado popular o proletario. El Estado es *representación* tanto en Hegel como en Marx. El problema no es el tema de la representación, es más bien, del representado. Para Marx estamos hablando de un Estado que debe ser definido por las clases que representa o dice representar. Se trata, en suma, de una representación de clase.

Lo que no acepta Marx es la idea de que lo *representado* en el Estado sea una sociedad burguesa armónica y sin contradicciones; para él, la sociedad está escindida y no hay en realidad *una* sociedad integrada. En todo caso, la sociedad está dividida en grupos, en clases que están enfrentadas por sus intereses. La polarización máxima se expresa en la contradicción extrema e histórica, entre la burguesía y el proletariado, expresión límite del conflicto humano. Naturalmente, si seguimos esta argumentación, el Estado será expresión necesaria de una de las partes de esa contradicción.

Resulta curioso pensar que el papel del Estado pueda ser comprendido solo en sus aspectos de representación de clase ligados casi al exclusivo dominio económico, como acabamos de ver. El voluntarismo político de la época solo podía ver al Estado como representación de intereses concretos de clases concretas. La raíz del problema, reiteramos, estaba en que la sociedad, a juicio de Marx, se encontraba dividida. Nuestra preocupación no está en la negación del conflicto entre intereses y clases, sino en que el Estado solo expresaría esta contradicción y nada más.

En el mundo inaugurado por el capitalismo, a los ojos de Marx, pareciera que no había posibilidad de entender ni de hablar, en sentido genérico, de una sociedad o una comunidad étnica o nacional. Era pecar de ingenuo creer que podía existir una ideología nacional o una historia nacional, así como un pensamiento nacional. Habría ideologías, historias, pensamientos y filosofías, pero de clase. Incluso, la mirada hacia el pasado observaba el conflicto permanente e irreductible entre amos y esclavos, entre señores y siervos, como antesala del conflicto entre burgueses y proletarios, como se presenta en *El Manifiesto*. Años y décadas después, no nos puede extrañar que el conflicto tampoco se resolviese con la victoria del socialismo en algunos países, porque la lucha de clases se mantendría aún en la orientación que tomaba el socialismo.

Para Marx la sociedad está dividida en clases, particularmente y a grosso modo, la de la burguesía y la del proletariado. En esta orientación, el Estado será expresión de una o de otra. El Estado será, así, burgués si expresa los intereses de esta clase y será un Estado proletario si expresa los intereses del proletariado. Obviamente, estos últimos estarán más cercanos al verdadero papel del Estado porque son los intereses de la mayoría, en tanto que la burguesía, clase siempre minoritaria, no expresaría los verdaderos intereses de la sociedad. En esta lógica, lo razonable es que los intereses mayoritarios se expresen en el Estado si es que se piensa que este debe recoger a la mayoría.

Cuando la mayoría no defendía sus intereses, considerados históricos, y optaba por los de la minoría —que no eran históricos—, la respuesta de algunos marxistas explicaba que o bien los trabajadores estaban confundidos o se les había engañado. El problema es que este modelo de análisis de clases no puede soportar la idea de que las clases trabajadoras, por ejemplo, estén en contra de los partidos de los trabajadores o que incluso individuos no pertenecientes a la clase de los trabajadores puedan ser solidarios con ellas. En realidad, este modelo tiene terribles dificultades para comprender la creciente y compleja subjetividad humana.

El peso de esta tradición de pensamiento ha calado profundamente en la investigación científica de la sociedad. Hablar de clases sociales es referirse a una categoría de análisis social que plantea de por sí, a la manera de un *muñeco porfiado*, la recurrencia permanente a la división de la sociedad que se opera en el mundo capitalista y que influye permanentemente el análisis de la sociedad, la nación y el Estado, y determina así las conductas éticas y políticas a seguir. Probablemente la creación de este modelo de análisis social exprese la genialidad de Marx, pero también los límites para mantenerlo o acomodarlo. En realidad, la reflexión que acabamos de hacer no tendría sentido si es que no estuviéramos interesados en el mismo tipo de análisis social. En el caso de Marx estamos a ciento cincuenta años después y en países que nada tienen que ver con el desarrollo de las clases sociales que se narran en *La Ideología Alemana* (Marx, 1975). Las coordenadas espacio/temporales actuales y los cambios producidos son tan decisivos y diferentes que solo podemos asumir la teoría de las clases de Marx como el análisis de la inicial sociedad capitalista que coloca las primeras implicancias y conexiones entre las clases y el Estado, y entre economía y política.

1.2. LAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTADO Y LAS CLASES SOCIALES EN MAX WEBER

Para Max Weber el tema también es motivo de preocupación y en su obra *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (1964) explicita ideas que nos parecen relevantes. Weber distingue la idea de *clase* y la *situación de clase* y explica la primera a partir de la segunda. Dice Weber en relación a la clase:

> "Ahora bien, los fenómenos de la distribución del poder dentro de una comunidad están representados por las 'clases', los 'estamentos' y los 'partidos'.
> Las clases no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de una acción comunitaria. Así hablamos de una 'clase' cuando: 1) es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que, 2) tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, 3) en las condiciones determinadas por el *mercado* (de bienes o de trabajo) ('situación de clase'). Constituye el hecho económico más elemental que la forma en que se halla distribuido el poder de *posesión* sobre bienes en el seno de una multiplicidad de hombres que se encuentran y compiten en el mercado con finalidades de cambio crea por sí misma probabilidades específicas de existencia" (Weber, 1964: 683, Libro II; énfasis original).

Como se aprecia en la lectura de este texto, al definir las condiciones que caracterizan a una clase Weber coloca entre paréntesis la idea de *situación de clase,* lo que nos parece importante porque acentúa el papel activo de pertenencia a una clase, que fue un tema que Weber había trabajado en el primer volumen. Veamos lo que señala sobre este punto:

> "Entendemos por 'situación de clase' el 'conjunto de probabilidades típicas:
> 1. de provisión de bienes,
> 2. de posición externa,
> 3. de destino personal,
> que derivan, dentro de un determinado orden económico, de la magnitud y naturaleza del poder de disposición (o de la carencia de él) sobre bienes y servicios y de las maneras de su aplicabilidad para la obtención de rentas o ingresos'" (Weber, 1964: 242 Libro I; énfasis original).

Habiendo definido el significado de *situación de clase* pasa a precisar mejor el contenido de lo que entiende por clase social,

> "Entendemos por 'clase' todo grupo humano que se encuentra en una igual situación de clase.
> a) *Clase propietaria* se llama a aquella en que las diferencias de propiedad determinan de un modo primario la situación de clase.
> b) *Clase lucrativa* se llama a aquella en que las probabilidades de la valorización de bienes y servicios en el mercado determinan de un modo primario la situación de clase.
> c) *Clase social* se llama a la totalidad de aquellas situaciones de clase *entre* las cuales un intercambio
> α) personal,
> β) en la sucesión de generaciones
> es fácil y suele ocurrir de un modo típico" (Weber, 1964: 242 Libro I; énfasis original).

Weber insistirá líneas después que sobre esta base se pueden establecer asociaciones de clase, aunque pueden no ocurrir. Pero, lo interesante para nosotros es que Weber ahonda en la idea del significado de clase en los textos citados tanto del primer como del segundo volumen. Nuestro autor indica que: "[…] situación de clase y clase sólo indican en sí el hecho de situaciones típicas de intereses *iguales* (o semejantes), en los que se encuentra el individuo junto con otros muchos más" (Weber, 1964: 242 Libro I; énfasis original). Nos parece que aquí existe bastante materia para nuestra reflexión.

La reflexión de Weber está centrada en distinguir entre las peculiaridades que diferencian a una clase de otra —situación de cla-

se—, y la idea de lo propio a cada clase. No obstante la importancia de estas precisiones, lo que nos resulta relevante de su posición es que entiende la idea de clase como aquello que hace *iguales* a los individuos de un grupo social determinado. Tanto la idea de *situación de clase* como la de clase están mediadas por esta definición básica que se refiere a lo que es común a un grupo humano. La idea de lo que es *igual* o *común* a un grupo permite comprender en su complejidad el tema que esbozara Marx. Lo que es *común* a los burgueses es que son dueños de los medios de producción y lo que hace *comunes* a los trabajadores es su carencia de propiedad. Sin embargo, la idea de la *igualdad* permite comprender el tema de clase también en otras dimensiones.

Nos parece importante recordar la vieja idea aristotélica de la clasificación (género próximo/diferencia específica). Lo que permite clasificar a algún objeto o a algún tipo de vida animal es la característica común. La diferencia es inclasificable. Por ello, el esfuerzo para analizar supone comparar y establecer lo que es común a cada cosa o a cada grupo.

Weber intenta primero una clasificación de los grupos sociales en razón de la *propiedad*. Observa que es posible distinguir a una gama compleja de propietarios *positivamente privilegiados* como: rentistas de esclavos, de tierras, de minas, de instalaciones, de barcos, acreedores de ganado, de cosechas, de dinero, rentistas de valores. También encuentra una gama de carentes de propiedad, sean objetos de propiedad (serviles), *déclassés*, deudores, pobres. Menciona también a las *clases medias*, que se encuentran entre ambas clases y que poseen propiedades o cualidades educativas, de las que reciben ingresos.

La segunda clasificación que establece Weber está en función de lo que llama la clase *lucrativa* que distingue también entre los *positivamente* privilegiados como los empresarios, comerciantes, armadores, industriales, empresarios agrarios, banqueros e incluso, profesionales liberales y trabajadores con cualidades monopólicas; y los *negativamente* privilegiados, que son trabajadores en cualquiera de sus condiciones: calificados, semicalificados y no calificados o braceros. Asimismo, también se encuentran las clases medias, campesinos y artesanos.

La tercera clasificación de Weber es la de las *clases sociales*. Señala tres: el proletariado en su conjunto, la pequeña burguesía y la *intelligentsia* sin propiedad junto con los expertos profesionales. Esta clasificación hecha por Weber tiene relevancia porque está buscando explicar lo que probablemente Marx quiso hacer y no pudo, al dejar inconcluso el último capítulo de *El Capital*. Dice Marx:

> "Pero desde ese punto de vista también los médicos y los funcionarios serían dos clases separadas, pues pertenecen a dos grupos sociales distintos, cuyos miembros extraen sus ingresos de la misma fuente. Esta distinción se aplicaría asimismo a la infinita variedad de intereses y situaciones que provoca la división social del trabajo en el seno de la clase obrera, de la clase capitalista y de los terratenientes, divididos estos últimos, por ejemplo, en viticultores, propietarios de campos, de bosques, minas, pesquerías, etc.". (1973: 856).

Weber piensa que Marx "[…] quería ocuparse notoriamente del problema de la unidad de clase del proletariado a pesar de su diferenciación cualitativa" (Weber 1964: 244 Libro I). Es obvio que Weber intentó precisar la distinción que Marx sugería, pero sin negar la diferenciación cualitativa mantuvo la idea de unidad tanto en la clase de los trabajadores como en la de los capitalistas.

Después de presentar las clasificaciones de los grupos sociales lo que nos llama la atención es la presentación de los conceptos *situación estamental* y *estamento*. Se trata, en el primer caso, de "privilegios positivos o negativos en la *consideración* social" (Weber, 1964: 245 Libro I; énfasis original), y en el segundo caso se refiere a un grupo de hombres que reclama una "consideración estamental exclusiva" y un "monopolio exclusivo" (Weber, 1964: 246 Libro I).

Nos parece que en la reflexión que hace Max Weber de las clases residen puntos relevantes para nuestro análisis. La clasificación iniciada por Marx en la que se entienden las clases sociales en función de su relación con el aparato productivo queda matizada con las transformaciones que se producen en la propia clase proletaria entre trabajadores calificados, semicalificados y no calificados. Las peculiaridades del desarrollo capitalista que observa Weber vuelven sumamente complejo y difuso el concepto inicial planteado por Marx. El concepto queda estrecho para explicar el crecimiento y formación de las clases.

Además, en la reflexión de Weber los criterios de propiedad y *no propiedad* son elementos que permiten clasificar: por un lado clases sociales propietarias, rentistas y, por otro, desclasadas, pobres y sin propiedad. El criterio *lucrativo* también permite determinar clases entre las positivamente privilegiadas y las negativamente privilegiadas. Entonces, no solo es la propiedad, son también los elementos lucrativos los que permiten establecer diferencias de clase; propiedad, lucro y ganancia, así como la diferenciación por grados de calificación en el trabajo, permiten establecer diferencias de clase. Incluso Weber coloca el punto de quiebre al hablar de estamentos; los estamentos están construidos por criterios que sobrepasan la idea de clase social, como son la herencia, la profesión, el carisma y lo militar,

del que Weber hace una presentación. Son, pues, elementos de corte histórico como la herencia y de carácter subjetivo e individual como el carisma o el prestigio, los que pueden ayudar a precisar o entender mejor a un grupo social. Está claro que las distinciones de clase de Weber no refutan la teoría de Marx, pero la profundizan y obligan a una mirada más compleja y objetiva de la práctica de los grupos sociales humanos en un capitalismo más desarrollado y complejo.

Nos llama positivamente la atención que al inicio Weber colocara la idea del *destino personal* como una de las probabilidades típicas para explicar la situación de clase. Esto es importante por cuanto Weber advierte que las clases no son estáticas y están en permanente cambio. Es esta apreciación sobre el destino personal la que modifica el sentido de las clases y hace que estas puedan *dejar una situación* dada y obtener otra. En la apreciación de Weber resalta el papel de la libertad y de la acción social de los individuos, poniendo límite así a una mirada fija y atemporal de las clases sociales.

Cuando Weber reflexiona sobre el Estado podemos apreciar cómo estas ideas sobre las clases adquieren mayor nitidez. Para explicar el sentido del Estado, Weber se ve obligado a buscar lo que es su característica más profunda. Esa característica es el uso de la coacción y de la fuerza. Dice Weber:

> "Antes bien, sociológicamente el Estado moderno solo puede definirse en última instancia a partir de un *medio* específico que, lo mismo que a toda asociación política, le es propio, a saber: el de la coacción física. 'Todo Estado se basa en la fuerza', dijo Trotsky en Brest-Litowsky. Y esto es efectivamente así. [...]
> El Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un determinado territorio —el concepto del 'territorio' es esencial a la definición— reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima." (1964: 1056 Libro II; énfasis original).

Para Weber el tema de la coacción es la característica particular del Estado y lo que históricamente ha estado siempre presente en su constitución. Esta precisión no es arbitraria, se trata de una coacción física que considera *legítima* porque el Estado no es el imperio de la arbitrariedad. La acción política se define para Weber en esta orientación y señala que: "La 'política' sería así, para nosotros: aspiración a la participación en el poder, o a la influencia sobre la distribución del poder, ya sea entre Estados o, en el interior de un Estado, entre los grupos humanos que comprende [...]" (1964: 1056 Libro II; énfasis original).

Esta precisión nos parece sumamente importante porque liga la actividad o política con el ejercicio del poder. Expliquémoslo mejor. La política está ligada indisolublemente con el ejercicio de *dominio*

que se ejerce desde el poder del Estado. Por ello es que para Weber, "El Estado, lo mismo que las demás asociaciones políticas que lo han precedido, es una relación de *dominio* de hombres sobre hombres basada en el medio de la coacción legítima (es decir: considerada legítima)" (1964: 1057, Libro II). En esta orientación Weber señalará que hay tres motivos de legitimidad de una dominación. El *primer* motivo es el de la "[…] autoridad del 'pasado', de la *costumbre* consagrada por una validez inmemorial y por la actitud habitual de su observancia […]". Junto a este motivo de *dominación tradicional*, se encuentra uno *segundo*, "[…] la autoridad del *don de gracia* personal extraordinario (carisma), o sea la devoción totalmente personal y la confianza personal […]" en el caudillo. Esta es una dominación de tipo *carismática*. Finalmente, la tercera es la "[…] dominación en virtud de la 'legalidad', o sea en virtud de la creencia en la validez de un *estatuto* legal y de la 'competencia' objetiva fundada en reglas racionalmente creadas […]" (1964: 1057 Libro II; énfasis original).

Estos tres motivos de legitimidad: el tradicional, el carismático y el legal tienen mucho que ver con lo que estamos observando acerca del sentido de lo que es una clase. En Weber el Estado no es expresión solo de los intereses de una clase social o de una alianza de clases sociales, hay muchos elementos que median en la constitución y la formación del Estado. El Estado es expresión del poder de un grupo humano sobre otro. No se niega que puede ser el poder de una clase sobre otra como lo sugería Marx, pero sería insuficiente definirlo así. El Estado expresa también el poder histórico-tradicional, carismático y legal que se ha vivido en una comunidad social determinada.

De esta manera Weber hace uso de una nueva sensibilidad y percepción sobre el desarrollo de las clases para pensar el Estado, pero no identifica Estado con clase. El Estado es expresión de la *coacción física legítim*a y la clase lo que hace *común* o igual a un grupo social humano. En relación con estos conceptos, Weber jugó con muchas más variables que las que usó Marx. El eje de *dominio legítimo* distingue al Estado y las particularidades de propiedad, lucro y calificación diferencian a las clases sociales. La reflexión final sobre el papel del *estamento* está usada, casi en toda su amplitud, en la precisión de la idea del Estado. Los conceptos de herencia y carisma, por ejemplo, se repiten como motivos y razones de legitimidad del Estado.

Después de este recorrido por las ideas de Weber nos queda claro que los conceptos de clase social y de Estado no solo no son iguales, sino que a través del tiempo han sufrido —ambos— cambios en su percepción y en su estudio. Weber marca una diferencia con Marx; pero podemos ver una continuidad teórica, más o menos común, en entre ambos. Lo que los diferencia y por tanto modifica su percepción

de las clases y del Estado, son las transformaciones producidas en estos ámbitos con el impulso del desarrollo capitalista. Una es la mirada de Marx a mediados del siglo XIX y otra es la mirada de Weber en el siglo XX. Las clases no son las mismas ni el Estado puede ser concebido de la misma manera, pero hay elementos comunes; lo típico de un concepto de clase es que permite determinar qué es lo común a un grupo social humano y lo típico de un concepto como el Estado es el poder y la coacción física que detenta.

1.3. CLASES Y ESTADO EN ANTHONY GIDDENS

Probablemente la idea de *estamento* tenga para Giddens que ver con la de Estado. Este lo dice con claridad en su texto de *Sociología:*

> "Los estamentos o estados eran parte del feudalismo europeo, pero también existieron en muchas otras civilizaciones tradicionales. Los estados feudales eran estratos con diferentes obligaciones y derechos recíprocos, algunos de los cuales estaban establecidos por la ley" (Giddens, 2000: 318).

Esto puede explicar por qué Weber define muchos de los elementos del Estado por los de los estamentos; lo que solo se interpreta a partir de las características europeas y no las de China o del Japón, según sugiere Giddens. Ahora bien, para este autor, los estamentos se expresan en grupos como la aristocracia y la nobleza —en razón del poder económico o político— y pueden basarse también, como en el caso de la India, de manera estricta, en creencias religiosas (Giddens, 2000: 318). El sistema de castas expresa esta herencia de lo que es un estamento, pero de base religiosa. Las descripciones que hace Giddens se entienden mejor cuando establece la diferencia entre estos conceptos y la noción de clase social.

Para Giddens las clases tienen características propias. Una de ellas es que no se establecen por razones jurídicas, ni religiosas, ni de herencia; Giddens se refiere a sistemas de organización social humana mucho más fluidos que los estamentos o las castas. La segunda, que la clase es adquirida y puede naturalmente pensarse en movilidad social. En tercer lugar, las clases se definen por las diferencias económicas entre personas y por las desigualdades en la posesión de los recursos materiales; esto las diferencia con los sistemas antiguos donde lo *no económico* era lo más importante. Finalmente, Giddens sugiere que los sistemas de clases "[…] operan mediante conexiones impersonales a gran escala" (Giddens, 2000: 319) y hace referencia a las "[…] circunstancias económicas derivadas del conjunto de la economía como totalidad" (Giddens, 2000: 319). Como podemos observar, la compa-

ración entre estamento y clase le permite a Giddens una mayor precisión de este último concepto.

Giddens estudia la obra de Marx y la de Weber como antesala de su propia reflexión sobre las clases. Reconoce que Marx señala que existen dos clases principales, pero como observa el propio Marx el problema es más complejo al hablar de la existencia de "clases en transición". En el caso de Weber, que sigue a Marx según Giddens, "modificándolo y reelaborándolo" (2000: 322), su posición es que las clases no solo se derivan "del control o ausencia de control de los medios de producción, sino de diferencias económicas que nada tienen que ver, directamente, con la propiedad" (Giddens, 2000: 322-323). Por ello, Weber —según Giddens— habla de conocimientos técnicos y profesionales. Queda claro que para Giddens los términos *estatus* y *partido* son utilizados por Weber para explicar mejor su concepto de clases sociales.

En su reflexión Giddens crítica a aquellos que piensan que las clases sociales en las sociedades occidentales actuales son poco importantes. Está de acuerdo en que quizá son menos influyentes que en la época de Marx, pero señala que hay "pocas esferas de la vida social que no se vean afectadas por este tipo de diferencias" (2000: 326). Incluso señala, como ejemplo, que las "disparidades físicas se correlacionan con la pertenencia a una determinada clase". El argumento no deja de ser importante porque necesariamente el tamaño al nacer, el peso, la salud, las enfermedades y la mortalidad son elementos centrales, que quizá Marx no tuvo oportunidad de precisar.

Anthony Giddens evalúa que hay diferencias en cuanto a la riqueza y a la renta, y también hay diferencias en las clases. Habla de clase alta, de clase media y de la clase obrera. Luego, y nos parece importante, se refiere a lo que él llama la *infraclase*, demarcación en la clase obrera entre la mayoría étnica y *las minorías étnicas desfavorecidas*. Giddens se está refiriendo con ello a los africanos y a los asiáticos en Europa. Junto con esta caracterización general, habla de un proceso de cambios o descomposición de las clases. Nos parece que el empeño de esta perspectiva es dar paso a la incorporación de nuevos elementos para el análisis de las clases. En efecto, uno de ellos es el tema del género y otro el de la movilidad social que se opera en la sociedad occidental moderna en donde concluye que en las naciones ricas "la movilidad social es limitada" y "la pobreza sigue estando muy extendida" (Giddens, 2000: 366). Estos temas, a la par que relevantes expresan la existencia de las clases sociales en el mundo actual.

Nos interesa destacar del pensamiento de Giddens estas últimas orientaciones: la del género y la de la movilidad social en su

análisis de las clases, porque aparecen como temas nuevos en el análisis de clase.

En cuanto al tema de *género* nos parece interesante el concebirlo como un elemento básico para comprensión de las clases en la actualidad. Giddens lo plantea como un tema difícil y propone una tesis en discusión. Dice,

> "[…] hasta qué punto podemos entender las desigualdades de género del mundo contemporáneo a partir de las divisiones de clase. Este tipo de desigualdades tienen una mayor raigambre histórica que los sistemas de clase […]. Sin embargo, las divisiones de clase tienen tanta importancia en las sociedades modernas que, sin duda, se 'solapan' considerablemente con las de género" (Giddens, 2000: 341; énfasis original).

Giddens explica que la postura más radical a partir de este enfoque la tiene Goldthorpe que sostiene que "[…] el trabajo remunerado de las mujeres es relativamente insignificante si se compara con el de los hombres y que, por lo tanto, se puede considerar que ellas pertenecen a la misma clase que sus maridos (Goldthorpe, 1983)" (Giddens, 2000: 342). Giddens critica este argumento señalando (i) que en una proporción de hogares el trabajo de la mujer es crucial para el hogar. Asimismo, (ii) el empleo de la mujer influye en el del marido. Tenemos (iii) que existen muchos hogares mixtos en relación a la clase en los que uno de los dos tiene más categoría. Sin descuidar que está aumentando (iv) el número de las familias donde la mujer es el único sustento. Su conclusión es que "la situación económica de la mujer no puede «listarse» simplemente junto a la del marido" (Giddens, 2000: 343; énfasis original). Para Giddens el tema de la mujer debería hacer más complejo el análisis de clase.

En cuanto al tema de la *movilidad soc*ial, el criterio utilizado responde a la pregunta ¿cuál es movimiento de los individuos y grupos entre las distintas posiciones socioeconómicas? Giddens se refiere a varios tipos de movilidad social: la vertical (hacia arriba o hacia abajo), la lateral (desplazamiento territorial), la intrageneracional (cambios en la vida de una persona) y la intergeneracional (cambios a través de generaciones).

No debemos olvidar que en esta perspectiva de análisis se concibe la posibilidad de llegar a la cima, al éxito. No obstante, según Giddens la realidad parece ser otra. Los seres humanos no logran llegar a la cumbre, sea por falta de espacios en la *cumbre* o sea por la competencia desatada. Giddens se da cuenta de que, siendo el análisis de la movilidad importante, no parece resolver los problemas, o quizá se trate solo de una *movilidad de corto alcance*. Nos parece que la re-

flexión sobre este tema permite desmitificar la idea de que existe un creciente ascenso social y que lo que se aprecia son mutaciones más limitadas de las clases. La observación de Giddens —que nos llevamos después de leer sus páginas sobre movilidad social— es que las clases son ciertamente más estables de lo que parecen.

Pensamos que Giddens no se aleja en términos generales de las ideas de Marx y de Weber, a las que sigue con comentarios y elaboraciones. Lo que nos llama la atención es el intento de aplicar la teoría de las clases a la situación inglesa contemporánea y quizá, ampliándola, a los Estados Unidos. En realidad los temas de la clase alta, media, obrera y la llamada *infraclase* son relativos a la sociedad británica, lo mismo que los estudios de género y de movilidad social. Esto es indicativo para nuestra reflexión, porque las diferencias entre Marx y Weber estriban en una mayor complejidad y desarrollo del fenómeno capitalista. Con Giddens asistimos a una mirada actual de las clases en una formación social determinada, la inglesa.

La postura de Giddens sobre el Estado no escapa a las definiciones establecidas por Marx y principalmente por Weber. Dice Giddens:

> "Un Estado existe donde hay un aparato político de gobierno (instituciones como un parlamento o congreso y funcionarios públicos civiles) que rige sobre un territorio dado, y cuya autoridad está respaldada por un sistema legal y por la posibilidad de emplear la fuerza de las armas para implantar sus políticas. Todos los estados modernos son Estados-nación, en los que un aparato de gobierno reclama para sí determinados territorios, posee códigos de leyes formalizados y tiene el respaldo que da el control de la fuerza militar" (Giddens, 2000: 435).

Esta definición va acompañada de una precisión de los términos de ciudadanía, soberanía y sentido del nacionalismo. No obstante, el tema que está como centro de su reflexión es el relativo a la democracia. Giddens no se pregunta si un régimen autoritario o militar puede ser considerado verdaderamente un Estado. Giddens piensa que el Estado se basa necesariamente en el sistema democrático.

Más que una teoría en general, la de Giddens es un recorrido por su propia realidad social. Tanto las clases como el Estado están observados desde su referencia nacional, es decir, desde Gran Bretaña. La democracia aparece como un sistema que puede regir por un lado, y democratizar, por el otro, a la sociedad. La apuesta inglesa va por ese camino y es la que él examina.

2. REFLEXIONES EN TORNO A LA TEORÍA DE LAS CLASES

En las líneas anteriores hemos querido puntualizar que en la determinación y formación de las clases sociales existen muchos aspectos

o factores. Para Marx y también para Weber y Giddens —aunque con menor insistencia—la economía juega un papel fundamental. Estamos convencidos de que la discusión de las clases debe ser abordada tanto desde una mirada interdisciplinaria como desde un punto de vista especializado porque las clases sociales integran miradas económicas, sociales, políticas y culturales. No son simplemente categorías sociales. Son mucho más que eso.

2.1. EL APORTE DE LA TRADICIÓN

La mirada de Marx es auroral. Lo decimos en el sentido de nueva y temprana. Le es imposible apreciar la dimensión que adquiere el Estado como ente representativo, político, administrativo y simbólico durante los siglos XX y XXI. El Estado burgués y moderno de Marx estaba recién constituyéndose y él no será testigo ni del nacimiento, ni del fracaso estrepitoso de los estados llamados socialistas; tampoco podrá apreciar en su real magnitud el peso de los conflictos étnicos, religiosos y de género en un ámbito global. Su mirada de los recién constituidos estados europeos y americanos está hecha bajo el prisma del nacimiento del capitalismo; lo cual le permite observar que el capitalismo divide medularmente la sociedad moderna y esto explica su mirada *clasista* del Estado nacional moderno. Ese análisis fue, sin duda alguna, su virtud; pero hemos apreciado las maneras de considerar las clases y el Estado desde las ópticas de Max Weber y de Anthony Giddens, respectivamente. En ellos hay un seguimiento a Marx, pero un mayor análisis de los procesos de conformación de las clases y de su relación con el Estado; nos parece que abren una perspectiva muy importante para apreciar la complejidad del tema en esta época.

A pesar de la distancia y de los nuevos y complejos análisis que tenemos hoy, habría que decirlo sin tapujos: sería una ingenuidad inmensa no apreciar los conflictos de clase y las contradicciones de estas en los estados modernos actuales. Esto nos obliga a construir modelos más complejos para comprender la dinámica de las clases y los grupos sociales.

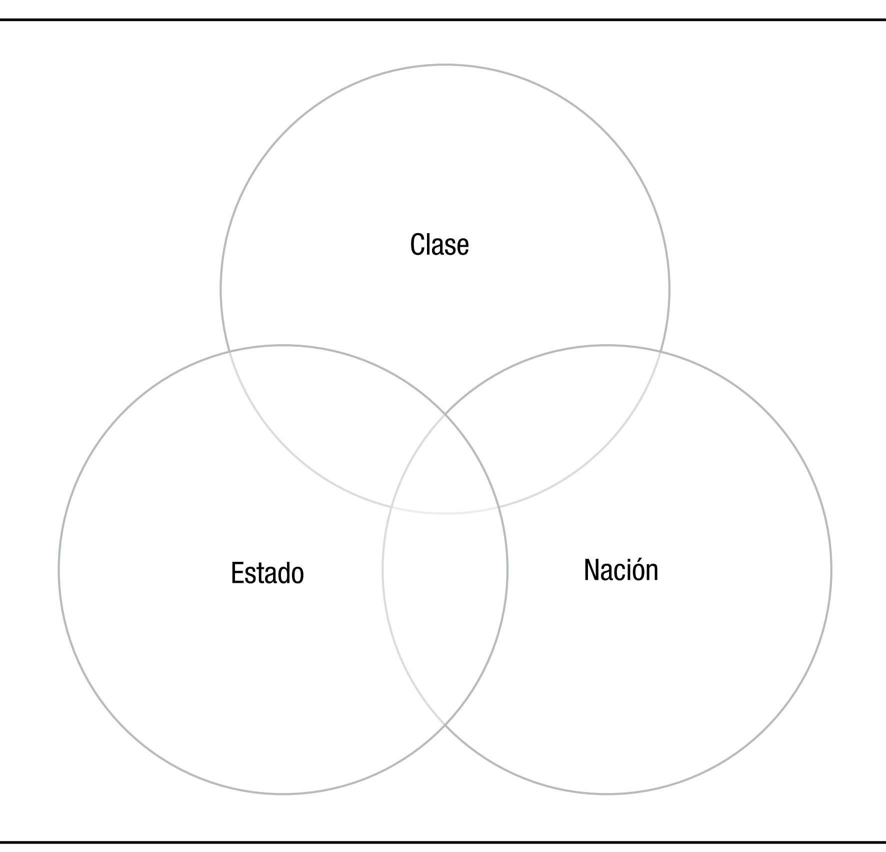
Clases, Estado y nación o etnia son temas complejos y distintos entre sí; lo que no nos impide reconocer que están medularmente vinculados. En esa vinculación coincidimos con Marx; pero también con Weber y Giddens en cuanto son cuestiones diferentes que no necesariamente entran siempre en relación. Reducir todos los elementos o aspectos de la realidad social o política a una orientación determinada por la clase nos parece un exceso.

2.2. AMPLIAR LA MIRADA DEL ESTADO

Nos parece que hay ámbitos de lo estatal que no se agotan en la representación de la clase, así como hay ámbitos de lo étnico o nacional que no se agotan en el aspecto de la clase social, ni tampoco se agotan en el Estado. Incluso, las peculiaridades de las clases sociales tampoco se agotan en el universo del Estado o de la cuestión étnica. Decirlo así no significa que no existan intersecciones que expresen vínculos entre todos los componentes, pero no en todo hay intersecciones.

En el siguiente diagrama se puede observar cómo los conjuntos se intersecan, pero a la vez existen espacios propios para cada conjunto. Este diagrama trata de imaginar ámbitos o aspectos propios a cada conjunto (clase, Estado, nación) y ámbitos en los que efectivamente hay intersección y vínculo.

Gráfico 1
Intersecciones y espacios propios de la teoría de clases



La distinción sugerida nos permite comprender que hay ámbitos de la clase que están fuera de los dominios de lo que entendemos por el Estado, por la etnia o por nación; así como hay elementos que condensan o expresan los tres componentes a la vez. Precisamente, reducir todo a la ecuación clase social-Estado-nación, si bien pudo dar sentido y explicación al comportamiento del Estado o de las clases a principios del siglo XIX, hoy no nos puede explicar la complejidad del panorama que tenemos que afrontar.

Nuestro interés es mostrar que una teoría de las clases no puede estar sujeta solo a una mirada específica, sea por ejemplo a la de su articulación con Estado nacional o sea en relación con el lugar ocupado por la dinámica económica. Pensamos que se debe asumir una visión más amplia de los fenómenos de la realidad social. Por ejemplo, ¿la cuestión de género tiene un correlato en el Estado?, ¿qué vínculo tiene con el enfoque de clases? o ¿la teoría de las clases tiene a la base una impronta machista? Son ciertamente preguntas difíciles de responder.

La nueva mirada exige un serio esfuerzo por comprender la complejidad que supone hoy un análisis de clases. Esta no juega solamente con la *relación* de la clase y el Estado nacional, o de la clase social y la ocupación económica. La complejidad juega con lo que llamamos hoy el Estado nacional, por un lado, y también con lo que entendemos hoy por sociedad y por clase social. Cuánto más complejo será el nuevo desafío si los aspectos se multiplican y aparecen nuevas variables y temáticas que antes no se tomaban en cuenta y que se han ido tornando decisivas, como las dimensiones de etnia, de cultura, de género, de familia, de estatus y prestigio social, y de lengua o de religión.

3. UN ANÁLISIS DE CLASE: EL ESTUDIO DE ESTRATIFICACIÓN SOCIAL EN LA COLONIA DE MAGNUS MÖRNER

Pensamos que esta nueva mirada debe repensar la teoría de las clases y las clases mismas en un escenario más complejo, y en varias direcciones. Al no hacerlo así y hacerlo en una sola dirección se restringe el análisis a solo algunas variables y pierde por ello la posibilidad dar una explicación más integral de la complejidad que hoy percibimos en la dinámica social de los grupos y clases sociales. Las clases sociales son grupos humanos que adquieren identidad, organización y conciencia de sí a través de largos procesos históricos, de intercambio cultural, de intercambio simbólico, de asunción de roles y de un intenso proceso de apropiación tecnológica.

Las clases sociales no son solo núcleos de intereses económicos o políticos que se autodefinen por su ubicación en la producción o su representación política. Habría que hacer el esfuerzo de diferenciar claramente los enfoques sobre el tema de las clases sociales. Desde

una perspectiva de análisis científico que quiere dar cuenta de la realidad, no se puede reducir el análisis del Estado exclusivamente a su relación con las clases, pero quizá por la preocupación ética y política de Marx con los trabajadores resultaba importante remarcar el vínculo económico y la representación de clase del Estado. Eso le permitía una mejor precisión en el momento de tomar decisiones políticas.

Nuestra reflexión busca cómo pensar la cuestión de las clases sociales y su relación con el Estado desde sociedades en las que las demarcaciones de sus grupos y clases sociales han sido bastante difusas. Esto nos lleva a tratar de comprender cómo funciona el Estado teniendo esa demarcación de clases tan difusa y poca clara. Para ello echaremos mano de un trabajo de Magnus Mörner que nos parece muy sugerente, para luego desarrollar una serie de precisiones que debemos tomar en cuenta para realizar un adecuado análisis social.

El texto de Magnus Mörner titulado *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial* (1980) nos parece un buen ejemplo de análisis de las clases sociales en el período colonial. El período colonial latinoamericano se ofrece para una reflexión de conjunto de este tipo porque estamos ante una estructura social y estatal que puede ser conmensurable. A partir de la Independencia, cada parte del que fuera el imperio español caminó sola y eso hace muy difícil los estudios contemporáneos de conjunto sobre América Latina. A diferencia de lo inconmensurable que puede ser la historia republicana y actual, la historia social de la Colonia está marcada por un período de tiempo determinado y está articulada a una estructura administrativa única y centralizada. La estratificación de la Colonia no va más en ningún de los estados nacionales que se formaron después.

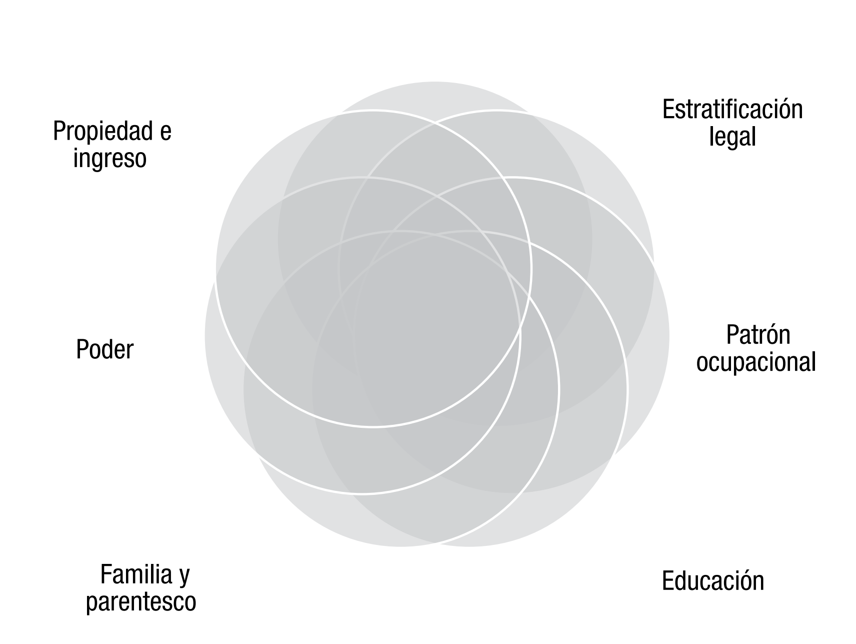
La importancia de la obra de Mörner nos parece que está precisamente en darnos un punto de partida complejo y general sobre la estratificación y las clases sociales. Ese punto de partida es básico para una comprensión adecuada de las clases sociales. Decimos que es complejo y general porque la idea de Mörner está articulada con varios aspectos y variables que aparecen como múltiples puntos de vista que iluminan un solo escenario: el de la estratificación. A esa multiplicidad es a la que nos hemos referido en el punto anterior. Esos diversos enfoques son autónomos, pero en conjunto ofrecen una explicación sobre la realidad de las clases en América Latina en el período colonial. No se pierde la unidad de la investigación cuando se hacen girar los diversos ámbitos posibles de reflexión en torno al punto crucial. Los puntos que plantea Mörner son siete: estratificación legal, estatus y etnia, patrón ocupacional, propiedad e ingreso, poder, educación, familia y parentesco. Su reflexión sobre la sociedad

colonial de América Latina gira en torno a estos aspectos y empieza históricamente en cada tema. La historia le sirve de hilo conductor de la investigación. Luego presenta dos apartados en los que intenta apreciar primero, las modificaciones al padrón de estratificación, y después, las reacciones al mismo. Son lecturas transversales y dinámicas. Al final ensaya unas conclusiones.

Desde nuestro punto de vista, lo relevante de esta obra es que el modelo de análisis es lo suficientemente complejo como para cubrir deficiencias al abordar el desafío que la investigación plantea. Una de ellas es la de no contar con suficiente información empírica, que ha sido atenuada con algunos estudios en profundidad, de carácter principalmente histórico.

En el siguiente diagrama podemos observar cómo Magnus Mörner aborda la problemática de la investigación sobre estratificación social utilizando los siete aspectos o temas mencionados líneas arriba:

Gráfico 2
Elementos de la estratificación social según Mörner



4. CRITERIOS PARA ESTUDIAR LAS CLASES SOCIALES

La investigación sobre el Estado, la nación y las clases sociales podría ser abordada de manera adecuada en el período republicano, pero lo interesante sería hacerlo país por país por las razones que explicamos al referirnos a las diversas realidades que comportan los estados republicanos. El desafío de este abordaje está en el modelo de análisis que se puede adoptar para hacer la investigación. Algunos de los criterios a tomar en cuenta los desarrollaremos en los siguientes acápites.

4.1. LA DIMENSIÓN HISTÓRICA

Si pensamos trabajar el tema de las clases en su relación, por ejemplo, con el Estado, debemos reconocer que no estamos hablando de una sola organización estatal a través del tiempo. En realidad, existen varios momentos por los que ha atravesado el Estado y deben ser evaluados de manera diferenciada. La discusión debe ordenarse en función a si cada momento de los definidos y señalados realmente configura un nuevo escenario estatal que merecería un estudio especial. Lo importante es apreciar que en ese curso continuo que llamamos Estado hay momentos y que estos pueden ser una interesante materia de investigación para hacer comparaciones sobre las clases y el cambio de las sociedades.

4.2. LA DIMENSIÓN ESPACIAL Y TERRITORIAL

Otro elemento que puede ser central para la investigación sobre las clases son los espacios regionales. La formación de las regiones se vincula permanentemente con el Estado, pero responde a intereses locales y de grupo; las clases sociales pueden ser observadas, así, en ámbitos distritales, provinciales y regionales. De la misma manera que en la mirada de conjunto estatal, se puede observar las dinámicas de los actores sociales, haciendo los cortes históricos apropiados y develando los intereses que mueven a cada clase y a cada grupo.

El territorio es un tema complejo que puede explicar el comportamiento de las clases y de los grupos en la sociedad. No es lo mismo tener acceso a tierras fértiles que vivir en el desierto, en las montañas o en las junglas. Los territorios han tenido también una historia económica de explotación y de industrialización significativa. Estos ámbitos rurales y citadinos han generado a través del tiempo configuraciones de la cultura, la personalidad y las características propias de cada clase social. Las clases sociales son también y responden a su entorno a la manera en que se ha producido el comercio, la producción y la industria.

4.3. LA CUESTIÓN ÉTNICA Y CULTURAL

Desde el punto de vista más descriptivo, ¿cuántos pueblos que pueden exhibir lengua, cultura propia, espacio territorial, tradición e historia dentro del Estado nacional?, ¿conviene poner en cuestión la idea de una nación y un Estado?, ¿qué piensan los interesados de esto? Un buen tema de investigación es conocer los procesos de identidad y las particularidades de corte multiétnico y multinacional de los estados. La diversidad étnica es un punto fundamental para conocer las características de las clases y del Estado. ¿A qué etnia pertenecen los que detentan el poder en estados como los latinoamericanos? ¿Las clases populares compuestas de obreros y campesinos a qué etnias pertenecen? ¿Hay reconocimiento de la diversidad humana en los estados nacionales? ¿Las sociedades latinoamericanas se encuentran normadas por políticas de reconocimiento o todavía existen pueblos sin reconocimiento y desprovistos de prestigio social y de poder?

4.4. LA CUESTIÓN DE GÉNERO

En esta perspectiva también es importante conocer los procesos de discriminación por los temas de género. ¿Cuál es la situación de la mujer y las especificaciones en relación con el estatus social y económico? ¿Qué opciones tienen las mujeres y cómo se van enfrentando a los temas de discriminación en este escenario? En sociedades como las latinoamericanas la cuestión de género puede abordarse desde una mirada histórica del trabajo y de la constitución la fuerza laboral femenina y sus relaciones con la industria y la producción.

4.5. LA CUESTIÓN RELIGIOSA

La peculiaridad religiosa tiene un papel central en la conformación de las clases. Weber (1967) ofrecía una reflexión interesante al vincular el desarrollo del capitalismo con la ética protestante. Sería interesante observar cómo ha influido la ética del catolicismo en la formación de los estados en América Latina. Convendría conocer en la actualidad, por ejemplo, el papel de las iglesias evangélicas en la discusión de temas del trabajo, del género y de la familia. En muchos casos ha colisionado con el espíritu de los derechos de la mujer y sus exigencias.

El tema religioso es, asimismo, importante apreciarlo a través de la historia como un factor de construcción de subjetividad, de valores, de comportamiento ético y también de identidad nacional. Se han vivido fuertes contradicciones en la percepción de lo religioso por parte de la sociedad. En algunos casos el papel de la acción religiosa produjo cambios importantes para la ciudadanía y en otros, rechazos y límites.

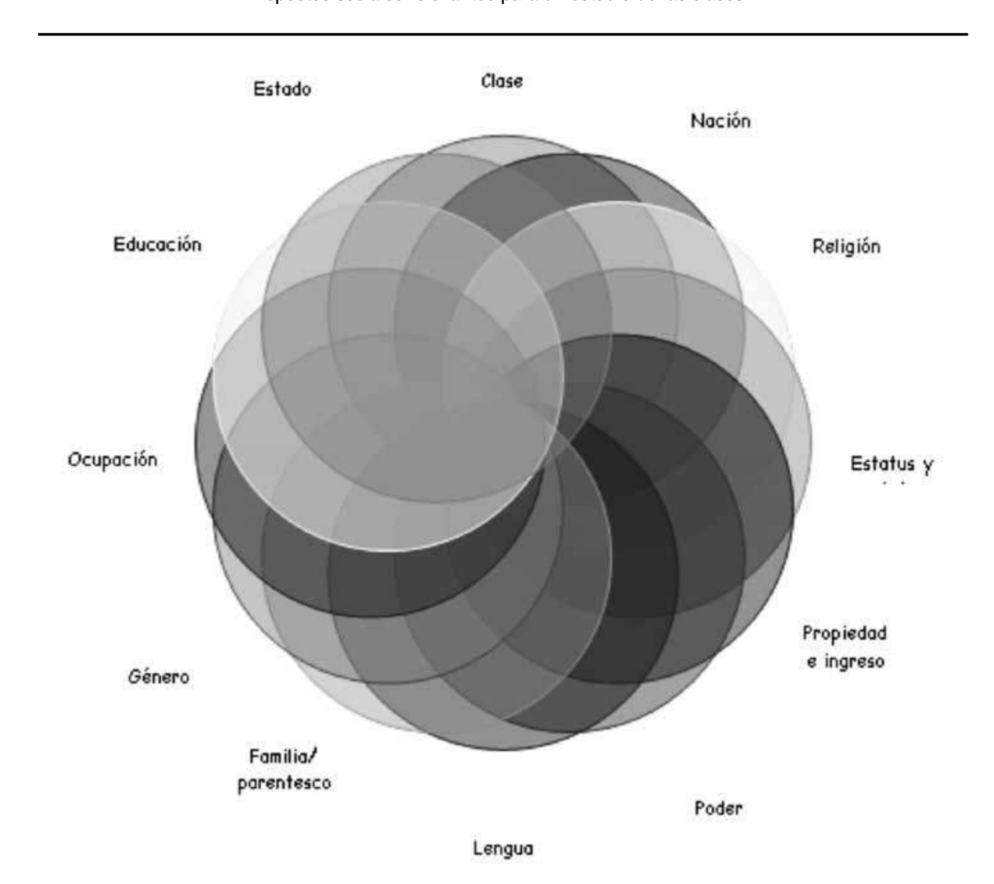
5. UNA NUEVA MANERA DE OBSERVAR A LAS CLASES SOCIALES

Hemos tratado de sostener que las clases no solo se deben definir en relación con el papel que ocupan en la producción, sino en relación con diversos aspectos. En el gráfico que colocamos a continuación presentamos —recogiendo parte de los temas de Mörner e integrando algunos nuestros— los aspectos sociales que podrían tenerse en cuenta en un estudio sobre las clases. Teniendo el concepto de clase como fundamental se pueden articular los de: Estado, nación, religión, estatus y etnia, educación, propiedad e ingreso, poder, ocupación, lengua, género, familia y parentesco.

Esta manera de articular aspectos sustanciales a las clases no nos debe hacer olvidar el estudio diacrónico y temporal. Se puede decir que hay un tiempo largo y un tiempo corto para las clases. Hay clases que parece que no cambiaran nunca y se mantienen así durante décadas. Hay otras que tienen una intensa movilidad, pero no sabemos si esto significa un cambio de clase. No sabemos si en la migración del campo a la ciudad las personas se ven obligadas a dejar por completo su cultura, su lengua y sus conocimientos técnicos para adquirir otros. Una pregunta razonable es ¿cómo se van constituyendo las clases? y ¿cómo lo han hecho a través del tiempo? Una investigación sobre la sociedad, el Estado y sus clases supone comprender que los diversos aspectos que vamos articulando al análisis no se reducen a un solo tema, sino que tienen ámbitos y espacios exclusivos, así como temáticas que pueden no pasar por la investigación de las clases sociales. Dependerá mucho de la capacidad interdisciplinaria y comprensiva del investigador para articular los temas y mirar las diversas aristas que tiene el objeto de estudio.

En el último diagrama que presentamos lo que proponemos es precisamente esto: que el concepto de clase pueda verse articulado a una serie importante de cuestiones que no pierden su propia autonomía y que están vinculadas entre ellas sin necesidad de un vínculo directo con el tema de las clases.

Gráfico 3
Aspectos sociales relevantes para un estudio de las clases



Capítulo 3

LOS DESAFÍOS DE LA DIFERENCIACIÓN HUMANA

NOTAS SOBRE LA CUESTIÓN ÉTNICA

NOS PARECE UN GRAN DESAFÍO precisar el concepto o el sentido de lo que queremos referir con lo que llamamos étnico; más aún, precisar la llamada cuestión étnica en un país determinado ya no solo por la complejidad del concepto, sino por las características y la diversidad de la condición humana en cada Estado nacional. Efectivamente, hay por un lado un problema conceptual y por el otro, una realidad humana que es extraordinariamente diversa.

En este trabajo buscaremos determinar a qué nos referimos cuando queremos indagar sobre lo étnico. Esta exigencia por la precisión conceptual obedece a varios desafíos. Uno primero y más inmediato, enfrentar las dificultades permanentes que se tienen en el orden práctico de la vida social y de la diferenciación étnica en las sociedades modernas. Uno segundo, comprender el curso de los conflictos políticos contemporáneos en la construcción del Estado moderno, que al parecer no resolvieron los problemas étnicos de los pueblos, sino –por decirlo de alguna manera– los llevaron a un nuevo punto de su desarrollo y de enfrentamiento. Uno tercero, conocer las orientaciones ideológicas que buscaron definirlo; en este caso, por ejemplo, tanto el liberalismo como el socialismo se apoyaron o combatieron los movimientos étnicos, dependiendo de sus intereses políticos, estatales o económicos.

La llamada cuestión étnica es una vieja y compleja cuestión que no empieza con la modernidad, pero que adquiere con ella un estatus diferente. Se trata de investigar y observar el impacto que tiene esta dimensión que refiere a nuestra diferenciación como seres humanos. En buena cuenta, a pesar de la historia y los conflictos nuestros instrumentos o modelos para estudiar este tema son limitados y muchas veces responden a asuntos que poco tienen que ver con lo que realmente significa la problemática étnica. Una revisión de estas ideas o conceptos puede ayudar a comprender y reconocer un poco más nuestras diferencias como especie.

1. LOS LÍMITES DE LAS PALABRAS. ETNIA O NACIÓN O NACIONALIDAD

El primer punto de dificultad que encontramos para definir o concebir el asunto étnico es el uso de diversos vocablos para referirse a él. Esto tiene mucho que ver con toda la carga histórica y social que tiene este concepto.

1.1. LA VIEJA IDEA DE PUEBLO

Las maneras de nombrar lo relacionado con etnia hacen referencia a contenidos semánticos distintos. La palabra etnia o étnico de manera genérica refiere y hace alusión a lo relativo a *pueblo*. No tiene ninguna afirmación mayor que la señalada. Sin embargo, nos parece diferente en la actualidad el sentido de *pueblo* y el sentido de *etnia*. Si bien toda etnia puede concebirse como un pueblo, no todo pueblo puede ser concebido como una etnia.

Unas expresiones sobre el punto podrían ser, por ejemplo, el pueblo boliviano o el pueblo chileno. Pero, al decir esto nos referimos a la totalidad de ciudadanos que viven en Bolivia o en Chile, y que son parte de esos estados. Al decir esto no nos referimos particularmente a los quechuas o aimaras bolivianos, por ejemplo, ni a los mapuches chilenos. El significado de etnia, por ello, nos parece distinto al significado de pueblo en cuanto la etnia hace referencia a las características específicas de un pueblo y no así a la idea de una comunidad nacional o a la totalidad de la sociedad a la que hace referencia la idea de pueblo.

1.2. LOS MATICES ENTRE LAS PALABRAS NACIÓN Y NACIONALIDAD

Como acabamos de señalar, la idea de *nación* hace referencia a pueblo y en menor medida a etnia. Se puede hablar y muchos hablan, por ejemplo, de la *nación* alemana o de la *nación* china haciendo referencia e identificando estos estados nacionales con sus etnias mayoritarias. En este caso hay una cierta similitud de los conceptos que definen la etnia y la nación.

El problema se volvería más difícil si buscáramos profundizar un poco más y nos refiriésemos a otros casos. Por ejemplo, si dijésemos nación española no estaríamos comprendiendo necesariamente a todas las etnias españolas –lo que nos obligaría a una precisión sumamente ardua al respecto–, sino al *Estado nacional* español. De esta manera, manteniendo el viejo sentido de pueblo, el concepto de nación incluye hoy a su vez, el relativo a la idea de Estado nacional. Nos puede quedar claro que etnia no significa Estado nacional, ni viceversa. No siempre fue así, pero hoy la idea de nación está más articulada con el concepto de Estado nacional.

De la misma manera, el concepto nacionalidad ha sido usado de manera indistinta para referirse a pueblo, a etnia o a la *pertenencia* al Estado nacional. El concepto nacionalidad es en algunos casos sinónimo de ciudadanía. Por ejemplo, decir, yo soy ciudadano de Alemania, mi nacionalidad es alemana; soy ciudadano del Japón, mi nacionalidad es japonesa. Pero también ha sido usado para referir al *origen* o a la *naturaleza étnica* dentro del Estado nacional. En el caso latinoamericano observamos que nacionalidad y etnia se diferencian claramente en este mismo sentido: quechuas de nacionalidad ecuatoriana, peruana, boliviana y argentina; aimaras de nacionalidad boliviana, peruana y chilena; y aguarunas de nacionalidad ecuatoriana y peruana; de tal manera que quechuas, aimaras y aguarunas pueden ser considerados como etnias. ¿Sería justo decir vascos de nacionalidad española y francesa? o ¿chinos de nacionalidad coreana?

1.3. EL USO DEL TÉRMINO *MINORÍAS ÉTNICAS*

Otro significado que adquiere la palabra etnia es la de ser referencia para poblaciones humanas con poca población, definidas como *minorías étnicas* frente a las grandes –que quizá no necesitan ni requieren reconocerse o llamarse etnias– que muchas veces no se encuentran plenamente representadas en el Estado nacional.

No es raro tampoco que el concepto de etnia se asocie –al vincularse con poblaciones minoritarias y periféricas de un Estado nacional– con un nivel de desarrollo productivo considerado tradicional, elemental, atrasado, no industrial y precario. Esta valoración –arbitraria por cierto– se asocia en la mayoría de los casos con la idea de que hablar de etnia se refiere a poblaciones minoritarias con identidad y cultura propia, con escaso desarrollo productivo, y sumidas, generalmente, en la pobreza.

Como vamos observando, esta diversidad de los vocablos responde y existe por la complejidad de la naturaleza de la especie humana que no es uniforme, que se transforma de manera continua y que expresa los avatares de la historia social y política de

los pueblos. Pero la complejidad no acaba con los problemas de significado que pueden tener los conceptos de etnia, nación o nacionalidad. Conviene señalar que utilizaremos en esta reflexión la noción de etnia de manera abierta, vinculada a la idea de pueblo y particularmente ligada a las características propias de cada comunidad humana, sin remarcar su vinculación con el papel del Estado nacional ni con la condición de pertenencia a él a partir de la idea de nacionalidad. Esto puede ser útil para no añadir más cargas semánticas a esta idea.

1.4. LA CUESTIÓN RELIGIOSA Y LA CUESTIÓN ÉTNICA

Nos preguntamos si la adhesión a una tradición religiosa puede conformar una identidad étnica. La respuesta es ambigua. Si decimos, por ejemplo, hay alemanes católicos y alemanes protestantes no se podría pensar que el ser protestante o el ser católico comporte un estatus étnico. Aún si hubiese, por ejemplo, un conflicto entre ambos, lo definiríamos como un conflicto religioso y no como un conflicto étnico.

Si habláramos más bien de sunitas y de chiítas podríamos pensar también en un conflicto religioso, pero transido de componentes étnicos. La identidad iraní se afirma de manera intensa con la tradición chiíta, pero no es igual a lo que sucede en el conflicto entre chiítas y sunitas iraquíes. Probablemente, habría que decirlo, en los pueblos del Medio Oriente el peso de las tradiciones religiosas ha calado profundamente en su formación étnica; no en todos de la misma manera, pero su diferencia con las poblaciones occidentales es bastante clara. El punto álgido de este debate está en la comprensión de la tradición religiosa judía. En este caso y nos parece que también en las tradiciones musulmanas, como acabamos de observar, el mundo religioso está totalmente imbricado con el sentido de pertenencia étnica de un pueblo. No faltará quien diga que los problemas son políticos y económicos y que el peso de los intereses de las potencias mundiales es decisivo en este asunto. Lo que hacen los intereses globales y territoriales es exacerbar el conflicto existente entre los pueblos, y la identidad étnica ayuda a definir y demarcar los conflictos.

En América Latina la tradición religiosa es mayoritariamente católica, pero la tendencia muestra una disminución de los miembros de la Iglesia. Lo particular en este caso es la articulación ideológica entre la Iglesia Católica y los estados nacionales. Los estados nacionales latinoamericanos tienen una fuerte orientación católica en su estructura orgánica y en su estructura constitucional. Si bien eso ha ido cambiando, el sentido de las fiestas nacio-

nales y locales guarda estrecha relación con la tradición católica. No obstante lo señalado, no podríamos afirmar que la definición étnica de los diferentes pueblos de esta región se realice en función de esta tradición religiosa.

En las tradiciones religiosas del Japón y de la China, y particularmente de la India y del Pakistán, el asunto ha tenido su propio curso. Las diversas tradiciones religiosas han vertebrado, en el caso de Japón, la constitución étnica de su pueblo. El shinto, el budismo *mahayana* y el neo-confucianismo pueden explicar muchas cosas del espíritu japonés. La tradición china es más compleja y comporta una gran cantidad de pueblos y culturas, y también de tradiciones religiosas. Existen conflictos con los pueblos de tradición musulmana con el Estado chino, lo mismo que el paradigmático caso del Tibet; pero los conflictos son más políticos que propiamente religiosos. En realidad, es un conflicto de los pueblos con el Estado chino. Pakistán y la India expresan también una crucial diferencia entre las tradiciones hinduistas y las tradiciones de origen islámico. La India alberga en su seno una inmensa cantidad de ciudadanos adscritos al credo musulmán que no han planteado propuestas de autodeterminación política, es decir, de separación de estas poblaciones con el Estado hindú. El conflicto de Cachemira, al norte de ambos países, nos parece que es más un conflicto territorial que un conflicto religioso.

2. LOS ORÍGENES DEL DEBATE SOBRE LA AUTODETERMINACIÓN POLÍTICA

Con la llegada de los tiempos modernos la percepción y autopercepción sobre etnias o pueblos se modifica profundamente. Pueden existir muchas razones que explican estas nuevas perspectivas.

2.1. LA CONQUISTA DE UNAS ETNIAS SOBRE OTRAS

Una propuesta de explicación está en la expansión del colonialismo por todo el mundo. Este desplazamiento de algunas etnias o pueblos de origen principalmente europeo fue motivado por el deseo de conquista de territorios, de comercio y de recursos, y se hizo gracias a los avances en la navegación y a los nuevos descubrimientos científicos y técnicos. Esta expansión llevó a los europeos a tener que tomar contacto con pueblos que jamás imaginaron que existían y a percibir sus características y particularidades. El descubrimiento de América puso en cuestión los saberes históricos y bíblicos de la cultura europea, que no podían dar cuenta de la existencia de seres humanos fuera del mundo que conocían. Para los recién conocidos y conquistados también fue un descubrimiento brutal conocer a los conquistadores. La percepción recogida en muchísimos testimonios de los nativos ame-

ricanos da cuenta del trago amargo y el dolor que significó para sus civilizaciones la presencia europea.

En ambos casos podemos decir que hay un descubrimiento de que la naturaleza humana es diferente y eso planteó nuevos problemas en la autopercepción de la especie humana. Los problemas generados por este *encuentro* van desde la negación de la condición humana por parte de los conquistadores hacia los conquistados, pasando por el profundo resentimiento que estas prácticas etnocentristas significaron para las poblaciones subyugadas hasta la aceptación de las diferencias y la formación de nuevos pueblos.

2.2. EL AFIANZAMIENTO DEL COLONIALISMO

La conquista del mundo moderno realizada principalmente por etnias europeas se produjo, en términos gruesos, sin el reconocimiento de la condición humana de los conquistados, que fueron esclavizados y reducidos a servidumbre, y con la idea de que la *presunta superioridad* de los pueblos conquistadores justificaba la posesión de las tierras y el dominio de pueblos considerados inferiores y poco humanos.

Puede colegirse que el mundo colonial creado por la naciente modernidad representa un momento poco favorable para el reconocimiento de que los pueblos y las etnias del mundo son iguales. La modernidad, en términos generales, para la mayoría de los pueblos del mundo es sinónimo de colonialismo. El colonialismo expandió las culturas, las lenguas, las tradiciones religiosas, las ciencias y las técnicas de los pueblos europeos a todos los confines del mundo, y recogió e integró en sus propias tradiciones muchísimas de las expresiones, recursos, cultura y técnicas de los pueblos dominados. Ciertamente un gigantesco intercambio, pero totalmente desigual.

2.3. LA AFIRMACIÓN DE LO NACIONAL FRENTE AL COLONIALISMO

Después de varios siglos en este horizonte marcado por el colonialismo surgieron los Estados nacionales. Primero fueron los Estados Unidos y algunos estados europeos, y luego los del resto del mundo. La bandera levantada por muchas etnias en la lucha anticolonial por la independencia fue el derecho a la *autodeterminación* política.

La autodeterminación, más allá de su formulación jurídica, busca expresar la voluntad de los pueblos de ser soberanos de sí mismos, de sus recursos y territorios. Los estados nacionales justificaron con la cultura, con el entorno, con la historia, entre otros puntos, la legitimidad de su causa y de su lucha. Hay, pues, toda una narrativa que subraya el papel de los pueblos, sus orígenes y sus características. Sin lugar a dudas la formación de los estados nacionales avivó las identidades étnicas.

Finalmente, esta voluntad política de los pueblos conquistados logró derrotar el colonialismo en casi todos los frentes y permitió dar forma a los nuevos estados modernos nacionales. Para muchos pueblos y ciudadanos de los diversos pueblos del mundo la verdadera modernidad empieza y se inaugura con los procesos de su independencia nacional.

2.4. UNA LUCHA CERRADA POR LA INDEPENDENCIA NACIONAL

La afirmación de lo nacional frente al colonialismo se sobrepuso, en casi todos los casos, a las diferencias existentes entre las etnias colonizadas. Se trataba de cerrar filas frente al colonialismo y afirmar un solo proyecto común y nacional. No había espacio para respetar las diferencias étnicas o raciales. Surgen así estados nacionales, que en realidad como hemos señalado en capítulos anteriores, no representan a las naciones o etnias que los componen. Son estados *nacionales* construidos sobre sociedades de carácter multinacional o multiétnico y que han reflejado y reflejan todavía, el poder político, cultural y económico de solo alguna o algunas etnias.

Probablemente desde un punto de vista pragmático y político, sin la unidad interna de los pueblos de un territorio colonial era imposible vencer la fuerza y el poder de las potencias imperiales. Hay que recordar que el colonialismo no solo fue un poder económico y militar que se establecía por la fuerza sobre los pueblos, sino que fue también un dominio ideológico que legitimaba la conquista y la colonización como procesos positivos para los pueblos dominados. La unidad contra el colonialismo debía ser muy fuerte para sortear todas las dificultades políticas e ideológicas en función de la libertad. La bandera de la unidad significaba rebajar las reivindicaciones más propias y culturales de los diversos pueblos. Naturalmente que las etnias más fuertes tuvieron el mayor peso en la confrontación y consiguieron una mayor o casi absoluta representación en el Estado que recién se configuraba.

2.5. LA LUCHA POR LAS AUTONOMÍAS ÉTNICAS LOCALES Y REGIONALES

Nacido el nuevo Estado luego de la derrota de colonialismo empezarían a larvarse y desarrollarse los conflictos entre los pueblos que habían alcanzado la independencia. El escenario de las disputas entre estas etnias fue el Estado nacional que enfrentó tensiones y movimientos centrífugos que llevaban a su fraccionamiento o división. La bandera de la unidad siguió en pie, pero ya no para luchar contra los colonialistas, sino para que el Estado nacional no desapareciera fruto de guerras intestinas. La experiencia de Ghandi puede ser muy aleccionadora en esta parte. Ghandi se esforzó en mantener a los pue-

blos de la India colonial unida –musulmanes e hinduistas– y no pudo contrarrestar, a pesar de su autoridad moral y espiritual, los intereses separatistas que anidaban en ellos en el momento de la independencia de Inglaterra.

Toda la carga de la lucha por la democracia en los nuevos estados nacionales en los que no se produjo la ruptura, la separación se dio alrededor de elementos gravitantes como el respeto a la diferenciación étnica, cultural, social, lingüística, religiosa y territorial en el seno del mismo Estado. Conflictos y guerras internas jalonan la vida de los nuevos estados nacionales. La independencia de colonialismo no fue, en sentido estricto, el punto final de la lucha por la libertad, sino todo lo contrario, el punto de partida para la búsqueda de libertad en todos los terrenos de la vida humana.

3. LOS ORÍGENES DEL MULTICULTURALISMO Y LA INTERCULTURALIDAD

El tema de la autodeterminación fue reivindicado en el proceso de la construcción del Estado moderno, pero con otros contenidos. Una vez formado el Estado moderno no hubo espacio para la autodeterminación política de las naciones o etnias insertas en ese Estado. La secesión era vista como un crimen de alta traición para con el Estado recién constituido que expresó, según sus defensores, la libertad y la justicia. La fuerza o quizá, mejor dicho, el ejército nacional fue el instrumento para evitar el desmembramiento nacional y cuando este se produjo fue por la emergencia de una nueva fuerza militar que se enfrentó a la fuerza del Estado y la venció. Pero, evidentemente, la mayoría de los estados nacionales no se fraccionó y mantuvo su unidad. Mantener la unidad obligó en muchos casos a dar concesiones a pueblos y regiones en el entendido de aplacar los verdaderos deseos de autonomía y autodeterminación.

En este horizonte, si el tema de la autodeterminación no era ya aceptado por los estados nacionales quedó claro que el problema nacional o étnico se reducía a un problema de autonomías regionales o descentralización; a un tema de respeto a las tradiciones, cultura, religión y lengua, y también a temas de representación entre los derechos regionales y los nacionales. En este horizonte surgen las propuestas del multiculturalismo y de la interculturalidad.

3.1. LA PROPUESTA LIBERAL DEL MULTICULTURALISMO

La orientación social y política de los estados ha avanzado en el desarrollo de políticas públicas que destensen conflictos, que alivien la pobreza y den reconocimiento a las llamadas minorías. Una de las propuestas en esta orientación ha sido la perspectiva multicultural. El

multiculturalismo observa la diversidad y busca el reconocimiento de las diferencias otorgando acceso formal y proporcional a las minorías étnicas en los asuntos de educación, de los servicios públicos, el trabajo y otros más. La diversidad se formaliza en cuotas que pasan a ser cubiertas por el Estado.

El multiculturalismo es una propuesta liberal que parte de reconocer que los pueblos de diferente origen étnico no están integrados al Estado y que coexisten *yuxtapuestos* unos al lado de los otros. La propuesta no intenta avanzar en la integración, sino solo en el reconocimiento de espacios propios asignados a cada población migrante o étnica. Recordemos que esta propuesta en los Estados Unidos se ha planteado en el terreno urbano con barrios de irlandeses, chinos, coreanos, hispanos e italianos, entre otros. La ciudad no ha sido capaz de integrar a la gente proveniente de una inmensa gama de etnias.

Esta experiencia muestra que no hay una integración y que a lo más que se puede aspirar es a una vida en paz tratando de que cada uno esté en su lugar y no haya enfrentamientos. Pero la realidad no ha conseguido construir una paz verdadera. Los conflictos entre bandas de diferentes orígenes en las ciudades de los Estados Unidos llenó en algunos momentos de no hace muchos años las páginas de los diarios con problemas que parecían que nunca acabarían. No podemos decir que los conflictos étnicos y raciales en esta sociedad hayan desaparecido.

3.2. LA INTERCULTURALIDAD COMO UNA PRÁCTICA DE INTEGRACIÓN Y RECONOCIMIENTO

La propuesta de la interculturalidad va más allá del reconocimiento formal que hace el multiculturalismo y parte del reconocimiento de que las personas de diferentes orígenes étnicos están juntas y no viven de manera separada. Esto puede ser apreciado en las nuevas e inmensas urbes del mundo donde la gente vive junta y tiene necesidad de contar con nuevas conductas éticas para tener una vida buena.

El desafío es cómo respetar las diferencias propia de cada quien cuando estamos viviendo todos juntos y cómo hacer para que todos tengan los mismos derechos y tengan igualdad. La realidad es que en las grandes ciudades la desigualdad es manifiesta y los conflictos son permanentes. En países como los latinoamericanos, donde las personas de diferentes orígenes étnicos viven juntos en las ciudades y en muchos pueblos, y en donde el mestizaje se ha desarrollo con intensidad, esta propuesta tiene asidero y puede ser importante establecer políticas públicas de reconocimiento e integración.

Este desafío es enorme, pero supone esgrimir banderas como la tolerancia, la integración, la lucha contra el racismo y la pobreza, y la

firme lucha por el reconocimiento de la dignidad de cada pueblo y de cada persona.

4. LO ÉTNICO SUBORDINADO A LA IDEA DE CLASE. LA PROPUESTA MARXISTA SOBRE LA PROBLEMÁTICA ÉTNICA

La propuesta socialista clásica, tanto en los países desarrollados como en los estados nacionales ya formados, definió desde muy temprano que el tema de la reivindicación étnica o nacional debería subordinarse al problema de clase. El socialismo planteó que la lucha política de fondo en el mundo moderno no era la lucha nacional ni étnica, sino principalmente, la lucha social y económica. El socialismo elevaba la cuestión de la justicia y la eliminación de la desigualdad como los temas más importantes de la sociedad.

4.1. LAS REIVINDICACIONES DE LA CLASE ESCONDEN INTERESES NACIONALES

El horizonte de *clase* permitiría, desde esta perspectiva, precisar mejor los problemas de los pobres en cada una de las etnias y organizar su lucha. La reivindicación étnica, en términos generales, equivalía a colocar las banderas del liberalismo y de la burguesía por encima de los problemas de clase de los trabajadores y de los campesinos. El balance que se tenía era que la burguesía buscaba construir estados nacionales que sirvieran a sus intereses. La lucha contra el nacionalismo fue una de las banderas más importantes que desplegó el movimiento socialista. Incluso habría que recordar que los socialistas entendían su movimiento como una aspiración mundial que iba mucho más allá de las fronteras étnicas o nacionales. La evaluación de que el capitalismo se expandía obligó a pensar en una perspectiva mundial.

En este contexto, socialismo y nacionalismo fueron ajenos. Los intentos de lucha por la autodeterminación nacional o étnica fueron considerados movimientos contrarrevolucionarios y burgueses, lo que no equivale a considerar que lo étnico no tenía ningún valor. Lo étnico tiene un valor, pero subordinado a la perspectiva de clase.

Sería poco serio señalar que desde la tradición marxista no hubieran existido propuestas más elaboradas para enfrentar la cuestión étnica. En el caso soviético y en el caso de China, solo por poner algunos ejemplos, se desarrollaron algunas propuestas que quisieron enfrentar este problema. La estructura del parlamento soviético y si no nos equivocamos, del parlamento ruso en la actualidad, recogió la idea de una Cámara de las Nacionalidades y otra de la Unión. Fue una interesante manera de pensar en senadores y diputados; pero, obviamente, una mirada a la actual política rusa en el Cáucaso, en

particular Chechenia, nos puede mostrar la incapacidad del Estado ruso de ser reconocido y aceptado por todos los pueblos. En el caso chino, la propuesta de las cinco regiones autónomas buscó dar poder a estas regiones periféricas del país como si fueran una especie de estados autónomos dentro del Estado chino. Sin embargo, en el caso del Tibet se ha podido observar el límite de la propuesta, así como el conflicto de otras etnias como los *uigures* en los últimos años.

Los estados ruso y chino son estados multinacionales, pero que han usado la fuerza sobre sus minorías étnicas cuando estas decidieron ir por caminos políticos independientes. Esto que señalamos de Rusia y de China podría ser extendido a muchas experiencias revolucionarias que confundieron los objetivos del socialismo con los intereses nacionales y étnicos de sus grupos mayoritarios.

4.2. LAS BANDERAS BURGUESAS DE LA REIVINDICACIÓN ÉTNICA Y NACIONAL

En el Perú, por poner otro ejemplo, José Carlos Mariátegui fue bastante claro en señalar que el problema del *indio* era el problema de la tierra. Es decir, el problema étnico por excelencia era la cuestión económica de la tierra. A pesar de remarcar el tema de la cuestión indígena, Mariátegui no olvida la premisa socialista de conferir una importancia destacable a la cuestión de clase. Se trata para él de buscar un Estado socialista y no de contar con una burguesía *quechua*.

Mariátegui propuso que el problema étnico estaba subordinado al problema de clase y quizá eso explique por qué en el Perú las reivindicaciones étnicas no están vertebradas con los movimientos *indígenas* del Ecuador y de Bolivia. Debe llamar poderosamente la atención que Bolivia, que cuenta con alrededor de más treinta etnias y Ecuador con algo menos se reconozcan como estados plurinacionales, y que el Perú, que cuenta con cerca de sesenta etnias –ahora reconocidas como pueblos indígenas u originarios– se entienda como un Estado unitario y que no reconoce ninguno de los principios de autodeterminación de los pueblos. Obviamente que eso expresa una determinada mirada y explica muchos de los conflictos.

4.3. EL *NACIONALISMO* QUE ANIDA EN ALGUNAS POSTURAS SOCIALISTAS

Si la voluntad política de algunos pueblos es reacia a vivir bajo las banderas nacionales de un país ¿por qué tienen que seguir siendo parte del mismo proyecto? Si el interés burgués fue mantener la explotación de diversas etnias bajo el Estado nacional ¿qué interés puede tener el socialismo si lo que busca no es explotar a las etnias que se encuentran bajo el mismo Estado?

Al parecer los argumentos tienen que ver más con el *poder* político que con el bienestar de estos pueblos. Habría que pensar con mucha seriedad cómo el tema étnico o nacional ha sido abordado por la perspectiva del socialismo en estos tiempos. Los países socialistas han justificado siempre la defensa de su Estado nacional frente a los intentos de destrucción por parte del capitalismo mundial. Esto puede ser muy cierto, pero ello no es óbice para confundir el programa del socialismo con las banderas clásicas que la burguesía levantó para crear el Estado nacional. Lo que queremos decir es que el comportamiento de los estados socialistas no difiere mucho en este asunto, por no decir nada, del comportamiento que tienen los estados nacionales que no son socialistas.

5. LA ASUNCIÓN VOLUNTARIA DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

Hoy día hay reflexiones que no ingresan al tema étnico ni por el derecho a la autodeterminación de los pueblos, ni por la necesidad de subordinar lo étnico a la condición de clase. Hoy día se habla más bien de adscripción, del reconocimiento *voluntario* de la identidad étnica. Las personas son las que deciden si pertenecen o no a determinado grupo étnico. Incluso se llega a afirmar que el proceso de la identidad étnica se realiza de manera permanente. Efectivamente, en el mundo contemporáneo no es raro observar que las personas se desplazan, migran y adquieren una nueva conciencia étnica o nacional. Este proceso es global y entraña inmensos desafíos para la investigación.

5.1. EL INTENSO MOVIMIENTO MIGRATORIO ACTUAL Y LOS CONFLICTOS ÉTNICOS

Los procesos de migración son muy intensos en el mundo actual. Las razones son varias –principalmente económicas, pero no todas– y este ha sido un proceso que está estructurado con el mismo proceso moderno. La migración ha sido inicialmente del campo a la ciudad en todo el mundo y las grandes ciudades actuales son un claro ejemplo de ello. Pero no solo la migración ha sido al interior de los países, esta ha saltado las fronteras nacionales –desde hace varios siglos– y ha configurado poblaciones masivas de inmigrantes en muchos países. En algunos países y épocas los procesos de migración e integración han sido paulatinos y no han evidenciado conflictos mayores, pero en otros momentos y países se han transformado en graves problemas que muchos todavía no tienen solución.

A pesar de los procesos de integración, lo que se aprecia es que son complejos y difíciles. Los conflictos en Francia, por poner un ejemplo entre muchísimos, con las poblaciones árabes y negras del África son una realidad; incluso perduran en el tiempo y a veces por

generaciones. Pero, a pesar de ello, hay muchos signos de integración. La discriminación que sufren los turcos en Alemania también es una realidad, de manera similar a la que los llamados *hispanos* sufren en los Estados Unidos. En este país, que cuenta con una sociedad de inmigrantes inmensa, la antigua población africana no ha sido integrada del todo, a pesar de estar residiendo siglos en los Estados Unidos. Existen coreanos de hace cuatro generaciones en el Japón y el Estado nipón no les reconoce la nacionalidad y los sigue considerando extranjeros.

El problema, por otra parte, no es solamente el desplazamiento de personas de un Estado a otro. Existen muchos conflictos étnicos en los desplazamientos en el mismo Estado nacional. México, Perú, Guatemala y varios países latinoamericanos han sufrido migraciones internas que no han logrado integrar a sus poblaciones bajo una nueva identidad nacional. Son mexicanos, peruanos, guatemaltecos pero de diferente origen étnico que renuevan o reafirman o recuerdan sus tradiciones locales en el nuevo escenario de la ciudad a la que migraron.

5.2. LA AFIRMACIÓN DE LA CULTURA INMIGRANTE

El hecho de que los migrantes sean nuevos vecinos en la ciudad y sean ciudadanos para el Estado, y de que incluso en las ciudades latinoamericanas hablen castellano, no los hace ni criollos ni mestizos. Las diferencias se mantienen. La apropiación de la lengua de la mayoría no ha llevado a una ruptura radical con su tradición nativa. Todo lo contrario. Hay una afirmación de su cultura, de sus costumbres y de su arte. Muchos son bilingües y siguen naturalmente siendo nativos, pero hablan castellano, viven en la ciudad y buscan integrarse en todos los circuitos de la globalización.

En el migrante se aprecia con mucha fuerza la voluntad de adscribirse, pero no es así en las poblaciones que no migran. Para la gente que no migra es absolutamente normal reafirmarse en su condición étnica y ve como ajenos y extraños a los inmigrantes.

5.3. DETERMINISMO Y LIBERTAD EN LA ASUNCIÓN DE LA CONDICIÓN ÉTNICA

Es importante reconocer que la condición étnica es parte del ejercicio de la libertad, pero también es importante reconocer que hay una parte no voluntaria en la condición étnica.

Los *aimaras* de la zona de Yunguyo en el altiplano peruano-boliviano, por ejemplo, no optan por ser aimaras, simplemente lo son, tienen una fuerte identidad étnica y se reafirman en ello. En algunas comunidades campesinas de la zona no se les pasa por la cabeza dejar de serlo. Lo que sí se les pasa por la cabeza es cómo ser bolivianos

y peruanos a la vez, porque la comunidad está partida entre los territorios del Perú y Bolivia. Esto es un botón de muestra de que las independencias hechas por estas naciones no tuvieron en cuenta la naturaleza territorial de las comunidades aimaras.

Quizá las ideas de igualdad y de diferencia puedan ayudarnos a comprender mejor este problema. La gente se percibe igual a unos y diferente a otros. La igualdad tiene que ver con ese punto que nos hace sentir parte de lo mismo. Nos sentimos y somos personas unidas por la lengua, la cultura, las tradiciones, el paisaje, la historia, y en algunos casos, por la misma coloración de la piel. Eso confiere un sentido de identidad al margen de nuestros deseos y de nuestras elecciones. La condición étnica se asienta en estas características que naturalmente son construcciones históricas y sociales. El respeto a la diferencia supone reconocer que no todos los hombres son étnicamente iguales y que ello, no anula de ninguna forma, su igual condición humana. Los seres humanos son naturalmente tan iguales como diferentes y esa diversidad debe ser respetada.

Capítulo 4

LOS DIVERSOS ROSTROS DEL INDIO EN EL PERÚ[1]

EN ESTE CAPÍTULO PRESENTAREMOS algunas ideas, o quizá es mejor decir, intuiciones, sobre la problemática que encierra el concepto de *indio*. En realidad, no estamos interesados en un estudio sobre las características o sobre el pensamiento de la población andina a la que haría mención o referencia el mencionado concepto; lo que queremos es ingresar a la discusión sobre lo que se ha entendido y se entiende por la denominación *indio*, cosa ciertamente muy distinta. Nos interesa saber qué denota o qué implica esta referencia. Nuestro interés por ello es previo a la determinación cultural, social o política de las poblaciones que han recibido esta denominación. Estamos, en realidad, casi convencidos de que el uso del vocablo en cuestión refiere más a la gente que lo usa que a la gente a la cual hace referencia.

La cuestión no deja de ser compleja, porque tiene historia y esta está tejida de conflictos sociales, étnicos y culturales. Una reflexión sobre el tema exigiría libros enteros, cosa que no estamos en condición de ofrecer en este texto. Presentaremos tan solo un momento de la discusión sobre la llamada cuestión del indio en el Perú, ubicada

1 Una versión preliminar de este artículo fue publicada en el *Boletín del Instituto Riva Agüero de la PUCP* (2006, N° 33).

en los años veinte del siglo pasado y que tuvo importantes efectos en la manera de entender este problema. Hemos tomado algunas ideas de José Carlos Mariátegui para plantear la cuestión y sobre ella presentaremos las posiciones de Enrique López Albújar y de José Ángel Escalante, ambos con enfoques diferentes sobre el tema. Desde ahí nos interesa plantear algunas conclusiones que puedan servirnos para una reflexión más profunda del tema y una perspectiva de investigación para más adelante.

1. LA PERSPECTIVA DE MARIÁTEGUI SOBRE EL PROBLEMA INDÍGENA

1.1. EL PROBLEMA DE LA CLASE ANTERIOR AL DE LA RAZA

José Carlos Mariátegui es una de las figuras pioneras de la cuestión indígena en el Perú. Su pensamiento en este punto ha sido considerado por muchos como el que logra darle una salida de fondo al problema. Conviene, por ello, revisar sus ideas y apreciar qué piensa Mariátegui acerca del tema en cuestión. En 1925, en el artículo *El Problema Primario del Perú* Mariátegui señala: "La gente criolla, la gente metropolitana, no ama ese rudo tema. Pero su tendencia a ignorarlo, a olvidarlo, no debe contagiarse. El gesto del avestruz que, amenazado, esconde bajo el ala la cabeza, es demasiado estólido. Con negarse a ver un problema, no se consigue que el problema desaparezca" (Mariátegui, 1986: 41, Vol. 11). Mariátegui sentencia a continuación que el problema es lo suficientemente importante como para no soslayarlo más.

> "Y el problema de los indios es el problema de cuatro millones de peruanos. Es el problema de las tres cuartas partes de la población del Perú. Es el problema de la mayoría. Es el problema de la nacionalidad. La escasa disposición de nuestra gente a estudiarlo y a enfocarlo honradamente es un signo de pereza mental y, sobre todo, de insensibilidad moral" (Mariátegui, 1986: 41-42, Vol. 11).

Mariátegui reconoce que han existido intentos importantes para colocar el tema en el debate nacional, como fue el caso de la Asociación Pro-Indígena; pero piensa que el problema no está solo en su reconocimiento y en su apoyo. Así, nos dice que: "La asociación Pro-Indígena no llegó siquiera a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo, gradualmente, a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal, de Pedro S. Zulen. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena fue un experimento negativo. Sirvió para contrarrestar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época" (Mariátegui, 1986: 45, Vol. 11). Mariátegui señala que el problema

es social y que su solución será obra de los propios indios, y afirma categórico que "La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios" (Mariátegui, 1986: 45, Vol. 11).

Además Mariátegui aprecia que algo nuevo se está desarrollando en el Perú. "Algo todavía muy vago, todavía muy confuso, se bosqueja en esta nebulosa humana, que contiene probablemente, seguramente, los gérmenes del porvenir de la nacionalidad" (Mariátegui, 1986: 46, Vol. 11). La apreciación nos parece justa. En lenguaje actual podríamos decir que Mariátegui se está refiriendo al desarrollo de la llamada subjetividad. El tema del indio para él comporta el tema de la nacionalidad y más aún, expresa la mayoría de la nación.

Cuando se forma el Grupo Resurgimiento y se constituye con los intelectuales de la época, Mariátegui observa que se organiza una "nueva cruzada pro-indígena". Dice al respecto: "Acaba de nacer en el Cuzco una asociación de trabajadores intelectuales y manuales —profesores, escritores, artistas, profesionales, obreros, campesinos— que se propone realizar una gran cruzada por el indio. Se llama Grupo Resurgimiento" (Mariátegui 1987: 165, Vol. 13) Resulta bastante sugerente el nombre del grupo porque indica que el asunto no es nuevo y vuelve a ser planteado.

Muchos intelectuales figuran en el grupo y Mariátegui se siente honrado por su incorporación[2]. Reconoce que "sólo es el núcleo inicial" que irá avanzando lentamente en esta causa. No obstante, reconoce que todavía es grupo inicial hasta que se defina la ideología del *nuevo indio* que debe operar su transformación espiritual.

> "Este grupo, con muy buen acuerdo, en su estatuto, que por lo demás hay que considerar sólo como un boceto o un esquema, incompleto todavía, no nos presenta un cuerpo de proposiciones definitivas sobre el problema indígena. Se limita a declarar su solidaridad espiritual y práctica con el indio. Y declara que 'mientras se concrete y defina la ideología del nuevo indio, que debe operar su transformación espiritual, enunciando y resolviendo el problema del resur-

---

2 Es interesante el siguiente comentario acerca de los miembros del grupo: "Figuran en el elenco de sus fundadores los hombres representativos del indigenismo cuzqueño: Luis E. Valcárcel, J. Uriel García, Luis F. Paredes, Casiano Rado, Roberto La Torre, etc. Y en las primeras sesiones del grupo han quedado incorporados otros fautores del renacimiento indígena: Francisco Choquehuanca Ayulo, Dora Mayer de Zulen, Manuel Quiroga, Julio C. Tello, Rebeca Carrión, Francisco Mostajo y nuestro gran pintor José Sabogal. Faltan aún varios más, entre otros César Vallejo, Antenor Orrego, Enrique López Albujar, Víctor R. Haya de la Torre, Julián Palacios, Gamaliel Churata, Alejandro Peralta, Jorge Basadre, J. Eulogio Garrido" (Mariátegui, 1987: 165-166, Vol. 13).

> gimiento indígena', se ocupará en la realización de fines inmediatos de defensa, educación y confraternidad" (Mariátegui, 1987: 168, Vol. 13; énfasis original).

Esto merece una reflexión. ¿Qué significa la ideología del *nuevo* indio? ¿Esto implica reconocer que para la emancipación nacional la ideología es más importante que la situación del indio en términos concretos? Lo que podemos pensar es que nuestro autor reconoce que es el enfoque el que debe primar; el tema étnico es un tema político e ideológico.

En el conocido texto *El problema de las razas en la América Latina*, Mariátegui será bastante claro en precisar cómo se entiende o debe entender el problema de la raza. Para él la lucha es económica y social y no racial.

> "Todos los factores señalados, si no quitan por entero el carácter 'racial' al problema de la situación de la mayoría de los negros o indios oprimidos, nos demuestran que actualmente el aspecto principal de la cuestión, es 'económico y social' y tiende a serlo cada día más, dentro de la clase básicamente explotada de elementos de todas las razas [...] deber que todos los Partidos Comunistas tienen de impedir las desviaciones interesadas que las burguesías pretenden imprimir a la solución de este problema, orientándolo en un sentido exclusivamente racial [...]" (1987: 80, Vol. 13; énfasis original).

La precisión de clase para enfrentar el problema es la preocupación de Mariátegui. El proyecto a construir no es el de una burguesía india. En esa orientación Mariátegui deslinda con claridad con enfoques de carácter burgués que no precisan con exactitud el asunto.

> "[...] la constitución de la raza india en un estado autónomo, no conduciría en el momento actual a la dictadura del proletariado indio ni mucho menos a la formación de un estado indio sin clase, como alguien ha pretendido afirmar, sino a la constitución de un Estado indio burgués con todas las contradicciones internas y externas de los Estados burgueses" (1987: 81, Vol. 13).

A partir de esta posición política es que Mariátegui busca la solución del *problema del indio* y naturalmente resuelve que la solución del problema del indio está ligada al *problema de la tierra*. En los tiempos modernos para el socialismo que enarboló Mariátegui la cuestión nacional del Estado estaba mediada por el carácter de clase. El eje era la clase y el problema de la raza quedaba subordinado al problema económico y social que Mariátegui consideró como el central. No obs-

tante, nos parece que el llamado problema del indio tanto en el Perú como fuera de él ha transcendido y bastante lejos del problema de la tierra y estamos convencidos que no se confunde con él.

1.2. EL TRABAJO DE LÓPEZ ALBÚJAR: *SOBRE LA PSICOLOGÍA DEL INDIO*

Enrique López Albújar ofrece una caracterización psicológica sobre el indio[3]. Su acercamiento no parte de un estudio, sino de intuiciones o experiencias de carácter personal que en realidad ni ahondan ni explican mejor las características de la *psique* andina. Es más, su posición expresa su ubicación y relación con los llamados indios. No es otra cosa que una mirada desde fuera.

En su texto nos ofrece una cantidad de aseveraciones sobre el indio. Son más de setenta proposiciones. Presentamos algunas de ellas.

En relación a sus afectos, a la relación con la esposa y la familia, escribe López Albújar que el *indio,*

> "(7) Estima a su yunta más que a su mujer y a sus carneros más que a sus hijos. [...]
> (13) No se casa por amor sino por cálculo. Más que el alma o el cuerpo de su compañera lo que le interesa es su salud, su fuerza y su dote. [...]
> (26) La muerte de un hijo la festeja una semana, riendo y bebiendo, *chacchando* y bailando; la de su vaca lo exaspera, lo entenebrece y lo hace llorar un mes y lamentarse un año. [...]
> (17) Desprecia a la concubina del cura, a la que llama mula despectivamente, pero más desprecia a un cura sin manceba. [...]
> (59) En el matrimonio comienza casi siempre por el fin y acaba por el principio. Primero posee y después conviene. La posesión es una prueba; la bendición del cura una ratificación por convencimiento. [...]
> (60) Si la mujer le sale buena siente la satisfacción de haber hecho un buen negocio; si mala, rumia a solas la vergüenza de su desacierto y se limita a pedirle a la brutalidad de sus puños lo que la sabiduría de la coca no quiso darle" (Aquézolo, 1976: 16-21).

Refiriéndose al comportamiento, a la desconfianza y a los desprecios que tiene el indio nuestro autor señala que:

> "(14) Cuando mira arriba u oblicuamente hay que desconfiar de sus manos y de sus pies. [...]
> (18) Cuando besa una mano es cuando más cerca está de morderla. [...]
> (20) Cuando roba sonríe y se torna zorro para despistar; cuando le roban ruge y se torna perro para descubrir. [...]

3 Todas las afirmaciones de López Albújar están tomadas de su artículo "La Psicología del Indio", publicado en el texto *La polémica del indigenismo* (Aquézolo, 1976).

> (27) Una vez que ha aprendido a leer y escribir menosprecia y explota su raza. Indio letrado, indio renegado. […]
> (29) Cuando González Prada dijo que la trinidad embrutecedora del indio la componían el cura, el gobernador y el juez de paz se le olvidó el indio tinterillo. […]
> (46) Todo indio tiene en el alma un leguleyo y en la conciencia una resma de papel sellado" (Aquézolo 1976: 16-21).

Considera al indio dotado de una gran naturaleza física y muy hábil, pero que no muestra ni lo que piensa, ni lo que es.

> "(53) Parece débil y quebradizo y tiene la flexibilidad del junco, la elasticidad del puma, la resistencia y sobriedad del camello y la fuerza nerviosa del cóndor. Bien llamada de bronce su raza. […]
> (52) En religión es ecléctico; en política, aristotélico. Está convencido de que unos nacen para gobernar y otros para obedecer. […]
> (34) Es un gran actor. Frente al hombre de otras razas simula, solemne e insuperable, la comedia de la humildad y la tragedia de la servidumbre" (Aquézolo 1976: 16-21).

Finalmente, para López Albújar el indio es un hombre pacífico y agricultor. Dice que "(68) Como todos los seres secularmente perseguidos y hostilizados, es simulador y mimetista frente al peligro. Sus danzas son en gran parte trasunto de esta característica. Pero en el fondo el indio es pacífico, más pastoril y agricultor que guerrero y vandálico" (Aquézolo 1976: 21).

Con las ideas que hemos expuesto de Enrique López Albújar podemos tener un retrato de su manera de percibir al indio. Nada indica que el indio sea lo que López Albújar señala. Lo que nos queda más claro a nosotros es el pensamiento de López Albújar. Efectivamente sus ideas y aseveraciones muestran su pensamiento y la relación que él tiene con el llamado *indio*.

Definitivamente que estas ideas retratan más las percepciones del autor que un acercamiento a la realidad de la población andina. Ciertamente, su trabajo no es un estudio psicológico de indígena, sino más bien, de las impresiones que tienen algunos sobre los llamados *indios*. López Albújar intenta y quiere ser objetivo y decir cosas que le parecen ciertas, pero en definitiva deja más de lo suyo que de los sujetos estudiados. Además es claro que hay una tendencia y una actitud de reprobación severa sobre el indio.

Nos parece importante hacernos la siguiente reflexión. Para López Albújar el problema del indio no se reduce al problema de clase, ni está pensando en una propuesta política nacional. López Albújar

está tratando, a su aire —es verdad—, la cuestión indígena, porque no podemos considerar sus intuiciones siquiera psicológicas. En este autor se aprecia todo el sentimiento de desprecio que terratenientes y gamonales tenían hacia el indígena. Es claro que el problema del indio no solo es de clase, también está ligado a la vida individual y personal, a su comportamiento psicológico y ético y todo ello está en un horizonte que no puede reducirse a solo un tema económico y social. Recordemos que Mariátegui publica en su revista Amauta estas opiniones de López Albújar y estamos convencidos y nos imaginamos que está en desacuerdo con él.

1.3. LA RESPUESTA DE JOSÉ ÁNGEL ESCALANTE: "NOSOTROS LOS INDIOS..."

La opinión de José Ángel Escalante escrita en su artículo *Nosotros los indios…* (Aquézolo, 1976) nos parece importante y nos puede permitir hacer una reflexión diferente sobre lo que estamos sosteniendo. Respondiendo a López Albújar en relación a la afirmación de que muestra mayor afecto hacia sus animales en contraste con el mostrado a sus familiares, Escalante dice: "No los ama más; los ama lo mismo. Es que sus vacas y sus ovejas constituyen también su familia, tanto como su gato, su perro y su cuye. Y las mujeres y los hijos del indio aman también su ganado" (Aquézolo, 1976: 46). Escalante piensa que los animales expresan un mundo familiar que no es comercial ni económico en la vida del hombre del campo.

> "Es que no crían animales con fines lucrativos, ni los engordan para enviarlos al matadero. Es que también reciben amor y comprensión, dulce y cariñosa comprensión, del ganado de sus rebaños. Y por eso los festejan, en un día fijo del año. En carnavales a las vacas, en San Juan a las ovejas, por San Roque a los perros, hacia fines de julio a las llamas […]" (Aquézolo, 1976: 47).

Existe aquí un ángulo diferente al de Mariátegui o al de López Albújar, desde donde Escalante enfrenta el problema: él se siente indígena. No está hablando de un tercero. Habla a nombre propio y se reconoce parte del problema. Naturalmente le parece sospechoso el nuevo interés por el indio de parte de intelectuales y periodistas costeños. Una pequeña digresión: Escalante no nos parece que fuera un indígena. No pertenece definitivamente al mundo de los criollos ni al de los gamonales, pero para si al de los mestizos que se identifican con los indígenas. Sigamos con lo que señala Escalante:

> "Si mi olfato no me engaña, creo yo que en este "amoroso interés" que les ha nacido de ciertos círculos de intelectuales y periodistas costeños por

redimir a la "raza madre" de su "cruel servidumbre" e "integrarla a la civilización y la cultura", palpita una tendencia revolucionaria que quiere aprovecharse de la gran masa indígena, de su exasperación y de su fuerza, para el entronizamiento de ideales bolcheviques y formas de gobierno soviéticas y comunistas en el Perú" (Aquézolo, 1976: 48; énfasis original).

Irónicamente Escalante se pregunta "¿He acertado?" (Aquézolo, 1976:48) y responde directa y contrariamente a la perspectiva ideológica que Mariátegui sostiene. Pero no solo esta perspectiva desconoce, según Escalante, la sociología del indio, sino que va mucho más allá al sostener que hay desconocimiento de la verdadera naturaleza y situación del indígena.

"En esta misma tendencia, en esta ilusoria expectativa de usufructuar los rencores del Indio para destruir viejos moldes y fundar en el país un régimen maximalista, se está revelando el profundo desconocimiento que los "indigenistas de vanguardia" tienen de la sociología del indio" (Aquézolo 1976: 48; énfasis original).

El gran error de los maximalistas, según Escalante, es no reconocer que el indio está a favor de la propiedad privada. Lo dice con todas sus letras: "Todas sus energías, todos sus desvelos, todos sus ensueños tienden a la propiedad. Ser propietario, poseer real, efectiva y tranquilamente, cualquier cosa, cuatro palmos de tierra o una yunta de bueyes, sin temores y sin recelos, es su ideal, su sueño, su ambición" (Aquézolo 1976: 49). La observación de Escalante es tan aguda como conservadora y está claramente encuadrada en intereses antirrevolucionarios de la época.

Escalante intenta imaginar el futuro y sentencia con mucha dureza: "¿Cuántos siglos de propaganda y de ardua labor educativa necesitarán nuestros maximalistas criollos para modificar esta sicología del indio y convertirlo en soldado sanguinario y fervoroso del ideal comunista?" (Aquézolo 1976: 49). A juicio nuestro, Escalante ha planteado una cuestión de fondo: los intereses del indio no son los intereses del socialismo. Su interés, desde el punto de vista de Escalante, está relacionado con el problema de la propiedad; que bien puede ser la posesión de la tierra, de un negocio o de otra cosa.

1.4. UNA PEQUEÑA REFLEXIÓN SOBRE ESTE DEBATE

Nos parece que después de esta somera revisión quedan abiertos dos problemas que es menester revisar.

El primero punto es que el problema del indio no es el problema de tierra. Coinciden ambos, pero no son lo mismo. Hoy en día lo

formulamos de una manera diferente: uno es el problema de clase y otro es el problema de la etnia. Nosotros pensamos que los asuntos de etnia y clase no deben ser confundidos. Su confusión significó reducir el asunto étnico a un problema de organización sindical por la tierra. Eso configura un límite para pensar el asunto y una debilidad si es que se quiere actuar políticamente. Pensamos y esa es la idea que tenemos, que la condición étnica —o de raza en el hablar de Mariátegui— trasciende el asunto de la clase.

El segundo problema es que al parecer el interés de los pueblos andinos no está solo en la dinámica comunal o colectiva. Existe un proceso de individualización que no puede confundirse con las estructuras colectivas de los viejos ayllus o de las comunidades campesinas coloniales o republicanas. La práctica de los pueblos andinos confirma permanentemente que el individualismo es un fenómeno que está en las propias comunidades campesinas como en el comportamiento de los andinos en las ciudades. Lo que hay que pensar es que el individualismo de los pueblos andinos quechua o aimara no es ciertamente el de los criollos descendientes de españoles, por ello las comunidades no se fracturan y los nuevos pobladores de la ciudad que han migrado del campo se organizan comunitariamente. Proyectar sobre los pueblos andinos categorías de sociabilidad mayor a la de otros pueblos o la de afirmar que no hay un proceso de individualización en ellos, son temas que deberán de probarse y que nos obligan a un trabajo más fino y profundo.

2. LOS PROBLEMAS DEL DEBATE. SUGERENCIAS PARA UNA INVESTIGACIÓN

El tema que hemos tratado en la primera parte presentando ideas de Mariátegui, López Albújar y Miguel Ángel Escalante nos exige hacer precisiones conceptuales. La idea de *indio* nos coloca frente a una cuestión muy compleja por varias razones. Una primera, porque estamos ante diversas construcciones históricas y sociales claramente subjetivas de lo que refiere la palabra *indio*. En segundo lugar, estamos además ante una serie de significados o ideas —que tiene esta palabra— que en realidad no buscan definir al sujeto que encierra, sino que principalmente busca definir la relación con él, de parte del que lo enuncia. En tercer lugar, estamos ante una *manera de nombrar* que se hereda en nuestra tradición social y que condensa la cultura, la sociedad y las formas de relación entre peruanos a través del tiempo. Finalmente, en cuarto lugar, estamos ante un concepto que tiene una carga teórica y emocional muy fuerte, y que toca las fibras más íntimas de lo que llamamos la identidad nacional.

2.1. UNA EXPRESIÓN *MULTÍVOCA*

Definitivamente *indio* es una palabra, o idea, o concepto de múltiples aristas y que es multívoca, es decir que evoca muchas cosas. Puede usarse en todos los planos y para todo tipo de expresiones. Algo similar acontece con otros vocablos como *cholo* y *mestizo*. En realidad, en muchos de los casos no tienen un significado preciso hasta que el que lo enuncia lo señala.

Lo que hemos buscado con el debate de la primera parte es presentar la problemática del sujeto moderno en el Perú. El grueso mayoritario de la población nacional tiene sus orígenes y sus raíces directa o indirectamente en el mundo andino y proviene de él. Esa es una aseveración central de la propuesta de Mariátegui. Los que no tienen un origen andino y que sienten que sus orígenes provienen de Europa, África o Asia, están también vinculados estrechamente con el llamado *indio*. Su convivencia de siglos con la gran mayoría de pueblos, herederos en diversos grados de los antiguos habitantes andinos, podríamos decir, que los ha *indianizado*. Expliquémonos. Al ser la población originaria la mayoritaria en el Perú, ha planteado una especial convivencia con otros pueblos y culturas que han ido llegando y que no son originarios. La vasta cultura andina ha sido incorporada en la de los que han llegado. Al parecer resulta difícil escapar a la seducción del ambiente, de la cultura y de la fisonomía que el país tiene por el peso mayoritario de su población andina. Quizá la verdad es que los diversos grupos y personas que han ido llegando al Perú han sido incorporados en la cultura andina y no lo han percibido ni se han dado cuenta.

El componente andino, o indígena, o nativo es la raíz y el tronco de la nacionalidad de los peruanos. Los demás pueblos o razas en el Perú se han sumado o se suman a esta configuración de la nacionalidad que algunos hoy la llaman *mestiza* o que José María Arguedas llamó *de todas las sangres*.

2.2. LOS DIVERSOS ROSTROS DEL *INDIO* EN EL PERÚ

Aún partiendo de que lo que hemos afirmado en líneas anteriores pueda ser cierto, debemos reconocer que la percepción y valoración de *esta nacionalidad en desarrollo* —basada en lo andino— ha tenido diversas interpretaciones en el curso de los siglos y de estas últimas décadas. Gracias a los estudios desarrollados en diversos campos de las ciencias humanas y sociales podemos tener una actitud más objetiva, menos ideologizada y más de cara a los problemas reales de la población de origen andino.

Nos interesa hacer una reflexión sucinta sobre las diversas maneras de nombrar y comprender al sujeto de la modernidad en el Perú.

En realidad podríamos sostener que no hay solo una mirada sobre el punto. Esto lo decimos porque incluso en un mismo período histórico, podemos encontrar visiones contrapuestas. Pero también es necesario decir que hay posturas que se mantienen a través del tiempo y que no se modifican tan fácilmente.

La primera gran observación que queremos hacer es precisamente que existe una especie de *ausencia* de mirada sobre el indio. En realidad, para muchos en el mundo colonial, republicano y hasta hoy en día, el tema no existe. Pensamos que lo que esconde esta primera perspectiva que nace en la conquista es la tesis de que el indio no es hombre y por ende no tiene por qué ser tomado en cuenta. No existe por tanto una mirada que lo descubra o redescubra. Es la herencia de la cerrazón ideológica que planteó la conquista y que quiso entender al *indio* como un *no humano*. En nuestra opinión esta postura anida y está viva en lo más íntimo de nuestra estructura social y emocional, y aparece súbitamente en momentos de crisis y de enfrentamientos individuales y sociales.

La segunda observación es que la tarea *evangelizadora* fue entendida de distinta manera. Para unos, fue el pretexto para explotar al indio. Esta es la mirada del encomendero. Esta mirada justificó la conquista y la posesión de las tierras con la responsabilidad formal de la evangelización. En pocas palabras, para estos fue la justificación del oprobio y del vasallaje. La otra mirada fue la de los que pensaron y buscaron una evangelización de verdad, esta fue la mirada de muchos misioneros. Para ello estos últimos estudiaron las lenguas americanas como Holguín el quechua, Bertonio el aimara o Antonio Ruiz de Montoya el guaraní, entre otros. Esta postura consideró al indígena como sujeto del proyecto evangelizador y motivo suficiente del proyecto humano. No se podía evangelizar lo que no es humano.

En este punto conviene señalar que desde muy temprano del período colonial el propio hombre andino también se valoró y se comprendió a sí mismo. Incluso, se consideró sujeto potencial de gobierno como fue el caso del interés de Guamán Poma de Ayala (1980). Junto a esto está la perspectiva siempre presente de hombres que lucharon por recuperar lo que consideraron suyo. El reclamo y la lucha por recuperar el mundo andino por parte de Túpac Amaru II, por ejemplo, puede ser comprendido en este sentido.

Una tercera observación podría surgir a partir de la República. En esta el *indio* es considerado *un ciudadano incompleto*: no está bien formado y es analfabeto. Además, el analfabetismo del indio es por no saber castellano, lo cual no deja de ser extraordinariamente ridículo. Toda la población criolla es analfabeta en quechua o aimara porque no saben hablar ni escribir en estas lenguas. La República defendió

y se sintió muchas veces *protectora* del indígena a quien consideró indefenso y necesitado.

Existen, no obstante, con el paso del tiempo miradas nuevas y diferentes. Se toma nota que el *indio* sufre explotación: es campesino, es trabajador y obrero y por ello, por ejemplo, Mariátegui puede pensar en el ideal del *indio socialista*. Para Haya de la Torre será un trabajador *manual*. En todo caso, estamos en esta época ante una nueva valoración del indio que nace de las ideologías aprista y socialista. Pero, sabemos hoy, a varias décadas de distancia y por lo que hemos presentado en la primera parte de este trabajo, que la condición de clase es insuficiente para una definición de lo étnico, y en este caso específico, de lo que la palabra *indio* quiere referir. El *indio*, como sabemos, no es por naturaleza ni campesino, ni tampoco es obrero. Puede ser obrero, puede ser campesino, puede ser pequeño burgués o quizá profesional, puede ser burgués, rentista o exportador. Su condición trasciende a la situación de clase.

En la misma época surgió la denominación de *mestizo*. Palabra que también tuvo diversos usos. El primero que la utilizó fue Uriel García cuando habló del *nuevo indio* y se refirió al mestizo como una *nueva larva del indio* (García, 1973). El peso de la biología está presente en esta caracterización, pero más presente está la herencia nefasta del darwinismo social que consideraba razas primitivas a los pueblos originarios. En esta perspectiva, que distinguía entre el indio incásico y el nuevo indio o mestizo, se señalaba que el primero no tenía ya futuro y que la nueva larva o mestizo surgía por la mezcla que se había producido con el cruce de las razas indígena e hispana. Lo hispano, cual injerto en el tronco indígena lo revivificaba. El mestizo era el nuevo indio.

Víctor Andrés Belaunde le dio a la idea del mestizaje una perspectiva diferente de igual manera que Riva Agüero como hemos señalado anteriormente. Su pensamiento giró en torno a la idea de que el Perú era una síntesis viviente donde lo hispano y lo indígena se fusionaban y creaban una nueva cultura, la mestiza. En su pensamiento, la tradición religiosa católica integraba las dos vertientes y daba con ello una configuración nueva a la vida nacional. La idea de peruanidad es esa síntesis que se construía permanentemente.

Décadas después, frente a la crisis del mundo oligárquico en los años cincuenta la perspectiva cambió. Se empezó a hablar del *migrante* en la ciudad. El nuevo nombre que lo identifica es el de *cholo*; incluso, algunos sociólogos como Aníbal Quijano hablaron del *proceso de cholificación* al estudiar lo que está sucediendo en las ciudades y en particular en Lima, en esos momentos.

Durante estos años el migrante se convierte en vecino y adquiere diversas calificaciones y denominaciones. Para unos es el *pequeño*

empresario popular que genera su empleo y pequeñas industrias como señala Hernando de Soto (1986). Otros lo apreciarán como *constructor* del nuevo mundo como sostiene Carlos Iván Degregori (1986) y para otros es el migrante que ha generado el desborde popular en las ciudades como sugiere José Matos Mar (1984).

Las definiciones han sido muchas, y los usos de palabras como *indio* o *cholo* o *mestizo* refieren al sujeto que, según los autores mencionados, va cambiando y transformando el país. En nuestra opinión estas perspectivas reflejan, como hemos señalado, las propias percepciones de quienes las enuncian. Para los defensores del capitalismo popular (Althaus, 2008) se trata de pequeños empresarios capitalistas y exitosos; para los que piensan en la construcción de un nuevo ciudadano son constructores y hacedores de un nuevo mundo.

Hoy día, para millones de personas, la definición principal en este terreno es que *todos son mestizos en el Perú*. Todos aceptan de buen agrado la afirmación de José María Arguedas que el Perú es un país *de todas las sangres,* aunque Arguedas no intentó definir la nacionalidad. Esta sentencia enfrenta, de manera adecuada por cierto, la diversidad y el carácter multiétnico del país, pero nos deja sin precisar nuevamente qué es lo mestizo o lo cholo o lo indio. Decir que todos tienen *algo* o *mucho* de cholo, de indio y de mestizo es desde el punto de vista de la exclusión y la discriminación algo importante. Pero, la pregunta está presente ¿qué es aquello de lo cual tenemos o somos algo o mucho? Una respuesta puede ser que pensemos hoy que indios, cholos y mestizos somos todos y que a la vez no es nadie. Pero, pensamos que la pregunta sigue sin respuesta.

Probablemente sea menester saber qué dicen de sí mismos los presuntos involucrados. Quizá sea conveniente denominar a las personas por la comunidad a la que pertenecen. Desde ese horizonte es posible pensar que la denominación de indio es una palabra externa a las poblaciones originarias cargadas de sesgos y discriminación, y utilizada por personas ajenas a la población nativa. Nos parece necesario de una vez por todas usar las denominaciones propias a cada pueblo. En el Perú no hay indios, hay quechuas, aimaras, aguajún, asháninkas, uros, machiguengas, achuar, entre muchos pueblos con nombre y con identidad propia. El problema principal es la dignidad humana, el respeto a las diferencia de cada quien y el derecho a realizarse como personas.

Capítulo 5

DIFÍCIL ES PEDIR PERDÓN, PERO MÁS DIFÍCIL ES PERDONAR

LA RECONCILIACIÓN DESPUÉS DEL CONFLICTO

HAN PASADO VARIOS AÑOS desde que a principios de la década de los noventa el senderismo fuera derrotado. Ciertamente que no fue de un día a otro, pero con la captura de Abimael Guzmán en 1992 empieza el fin de la guerra y de la violencia en el Perú. Durante estos años muchos de los cabecillas del movimiento senderista fueron condenados a diversas penas; algunos a cadena perpetua y muchos al cumplimiento de penas que llegaban hasta los veinticinco años de carcelería. En estos años esas penas se han ido cumpliendo y los senderistas, junto a muchos otros que participaron en la guerra, han empezado a ser liberados. Este proceso ha generado reacciones muy diversas en la sociedad actual. Algunos han señalado que no deberían salir de la cárcel, otros han manifestado su molestia de que los recién liberados puedan vivir cerca de sus casas, en el mismo edificio o en sus distritos, y otros buscan mecanismos para volverlos a inculpar y que con ello vuelvan a prisión.

Muchos de los acusados por terrorismo han cumplido sus condenas y por ello han sido puestos en libertad. Nadie ha señalado que no sean culpables ni mucho menos. Han cumplido la condena que el Estado les impuso; pero muchos ciudadanos consideran que eso no debería ser así. Pareciera que no fueran suficientes veinticinco años o más de carcelería y que deberían quedarse para siempre en la

cárcel o que, incluso, debería volverse a plantear para ellos la pena de muerte.

Lo que nos interesa indagar es ¿por qué es tan difícil perdonar? Las personas que manifiestan su desagrado con la libertad que adquieren los sentenciados por terrorismo expresan sentimientos muy graves al respecto. Hablar de perdón en estas circunstancias puede parecerles un chiste o una broma de mal gusto a estas personas. ¿Cómo perdonar a un asesino? ¿Cómo se puede perdonar a un terrorista? Es más, se señala que nunca se puede saber si un terrorista está realmente arrepentido, incluso, habiendo pedido perdón.

Esta situación provoca muchas reflexiones sobre el perdón, ciertamente, pero también sobre los sentimientos que tiene la población sobre determinados asuntos y sobre el sentido de la vida humana. Impresiona que quienes piden la pena de muerte y la cadena perpetua de los criminales y asesinos se sientan buenos cristianos y no tengan empacho en convivir en esta grave contradicción. Al no perdonar y al no tomar distancia, la sociedad se envenena y se revuelve en su propio odio, y con ello se vuelve tan mala como los *malos* que quiere eliminar.

El tema del perdón y de los asuntos sustanciales que entraña, es decir, de la reconciliación, de la paz y de la justicia, representan —como apreciamos— temas complejos y desafiantes para todos en la sociedad actual. En realidad, se trata de un término cargado de significados que con el correr del tiempo y de la vida de los pueblos ha ido adquiriendo acepciones, contenidos y sentidos diferentes.

Nuestro punto de partida para abordar el tema del perdón se centra en la persona; esto supone considerarla como un sujeto real, encarnado e individual. Nuestro punto de llegada, es decir, nuestro objetivo al reconocer la importancia del perdón, es el de comprender cómo debe ser la realización plena de este sujeto. El perdón es una de las expresiones humanas que muestra con toda nitidez cuán personas somos y que capacidad se tiene para reconstruir el futuro. Por ello, al partir del reconocimiento de que somos personas, estamos aceptando la condición de individuos que habiendo sido mellados y que habiendo sufrido daño en su vida y dignidad, son capaces de remontar y superar la tragedia, la miseria y el dolor.

En la primera parte de este capítulo intentaremos precisar una serie de conceptos relacionados con el tema del perdón pero que no se confunden con él, tales como la reconciliación, la paz y la justicia. Luego, en la segunda parte, trataremos de definir el sentido que desde nuestra perspectiva tiene el perdón. Finalmente, ingresaremos a las exigencias y desafíos que demanda el sentido del perdón para con la sociedad y las víctimas.

1. PERDÓN, RECONCILIACIÓN, PAZ Y JUSTICIA

Cuando hablamos de perdón, en sentido estricto, no estamos describiendo un proceso genérico y abstracto, sino un proceso que solo adquiere sentido ante y entre personas individuales que parten del reconocimiento mutuo de su carácter de personas, de individuos portadores y creadores de sentidos y valores, y del daño que han padecido tanto en su vida y en su dignidad como en su capacidad de producir nuevamente sentido y valor.

Todos los pueblos tienen una larga historia donde el perdón, el odio y la ruptura han jugado papeles muy importantes. La vida de los pueblos está tejida de historias individuales y colectivas de trágicas rupturas, de experiencias de perdón y de reconciliación. Por eso podemos hablar de un largo y accidentado proceso de destrucción y de reconstrucción permanente de la vida y de los pactos sociales entre los seres humanos.

1.1. PERDÓN Y RECONCILIACIÓN

Conviene precisar el sentido que vamos a dar a los términos y por ello será útil señalar el significado que tiene una de las palabras más cercanas a la idea de perdón, nos referimos al concepto de reconciliación. La raíz latina *concilio* indica *ponerse de acuerdo* y la palabra reconciliar supone, en este perspectiva, *volver a llegar a un acuerdo*. Lo que es decisivo en este acercamiento etimológico es primero, el interesante sentido de *concilium* como reunión, como grupo reunido; y el segundo, es el de *ponerse de acuerdo*. El objetivo es estar juntos para volver a establecer el acuerdo. Habría que resaltar algo que está implícito, que hay que establecer acuerdos permanentemente. Eso es lo que lleva a estar reuniéndose y reconciliándose.

La pregunta natural que nos surge es ¿qué es aquello que lleva a juntarse?, ¿por qué es tan importante volver a un acuerdo? La palabra acordar viene del latín *accordare,* y este de *cor, cordis,* que significa corazón. En resumidas cuentas podríamos decir que se trata de *volver al corazón* o de volver a tomar una decisión que nos es entrañable, que nos llega al corazón. Obviamente, el viejo sentido latino entiende el acuerdo como un problema de fondo, de carácter sustancial y por ello exige una mirada integral que involucra la mente, la voluntad y el sentimiento. No se trata solo de una palabra, se trata del involucramiento de la condición completa e integral del ser humano.

Lo que nos parece sugerente de estas ideas es que se apoyan en el supuesto permanente de que siempre se puede llegar a un acuerdo si hay una voluntad sincera que nace de lo más profundo, del corazón. Si existe esa condición, entonces podemos hablar de reconciliación. La idea del perdón no es lejana a esta perspectiva que ofrece la recon-

ciliación. Muchas veces se confunde y por eso conviene precisarla. El perdón, a juicio nuestro, supone un acuerdo, pero entraña mucho más que un buen pacto entre seres humanos.

1.2. PERDÓN Y PAZ

Otro concepto que nos puede ayudar a una mayor comprensión del tema del perdón es el de la paz. La vieja acepción de *pax* significó una relación asimétrica que sometía al vencido. No es propiamente una decisión tomada con el corazón. Por eso la *Pax* romana significó el sometimiento de los pueblos del mundo. *Pacificar*, en esta perspectiva, no significaba buscar la concordia, sino vencer en la guerra y derrotar al enemigo; en buena cuenta, como sucedió en el mundo colonial, *pacificar* significaba hacer la guerra a los revoltosos y a los que no aceptaban estar sometidos. Así, lo que expresa ese concepto de paz es centralmente la derrota del adversario y por ello se ha llamado paz la mayoría de las veces solo al cese de la guerra.

Este fue el sentido de *Pax* romana, que es distinto al sentido de concordia. La palabra concordia, es decir, con acuerdo —literalmente, con corazón— significa una nueva relación humana y fraterna que resuelve las causas que motivaron el conflicto y la guerra. Esta relación, que amarra y ata, que *acuerda*, configura un nuevo tejido social y moral. La concordia supone una relación estable y duradera porque ha incluido en su constitución un sentido fundamental. Hoy día reconocemos que esta idea expresa el mejor significado de la paz y decimos por ello que la concordia es la paz verdadera.

Este sentido de la paz como concilio, como reconciliación, como concordia, tiene en la base la práctica de la justicia, el reconocimiento de la igualdad, el ejercicio del derecho y también el reconocimiento y la máxima comprensión humana. Esta distinción entre paz y concordia nos parece fundamental para entender el verdadero sentido del perdón[1], así como nos puede ayudar a discernir cuán sólido o cuán frágil puede ser un acuerdo. En un sentido busca el cese de la violencia a cualquier precio y habría que señalar que ello es también importante, pero en el otro sentido busca transformar las causas que originaron la guerra y el conflicto. Pensamos en esta orientación que el mayor fruto del perdón es la paz, porque nace verdaderamente del corazón y porque puede construir un acuerdo a futuro.

---

1 Sobre el tema de la paz se pueden consultar tres artículos que publiqué en la *Revista Paz*: "La paz como fundamento del orden político" (CEAPAZ, 1993), "La paz como don de Dios" (CEAPAZ, 1994b) y "La paz como fundamento del Estado moderno" (CEAPAZ, 1994a).

1.3. JUSTICIA Y PERDÓN

Reconciliación y justicia son términos que están muy cercanos y expresan procesos específicos. Para algunos el sentido de la justicia está por encima de la reconciliación y esta les parece una forma encubierta de soslayarla; su idea es que hablar de reconciliación podría expresar pasar por alto los crímenes y el abuso del poder. Ciertamente, no les ha faltado razón en términos de lo que ha pasado, pero desde el punto de vista de lo que significan estos conceptos, la verdad es que no pueden ser confundidos.

Adelantaríamos bastante si sostuviéramos que la reconciliación es fruto de la justicia. Esto lo pensamos porque si bien la justicia busca determinar las causas de la ruptura o del daño y establecer las responsabilidades, reparar a las víctimas y sancionar a los culpables, la reconciliación expresa más bien el acuerdo tomado y alcanzado superando las diferencias que habían escindido a la comunidad. La justicia ordena el régimen de vida de los hombres, en tanto, que la reconciliación apunta a la construcción de algo nuevo en el futuro; si bien la justicia se apoya en las relaciones de proporcionalidad y de igualdad entre los hombres en la comunidad, la reconciliación se apoya en la buena voluntad y en el deseo de superar lo vivido y de construir un acuerdo.

En este horizonte debemos reflexionar sobre el perdón y la justicia. El perdón no reemplaza ni exime el ejercicio de la justicia. La víctima puede perdonar, pero ello no exculpa al criminal de pagar su pena y al Estado del deber de ejercer su derecho de justicia. Debemos comprender que en una relación adecuada entre el perdón y la justicia no se exonere a esta de su tarea. El perdón no puede dar pie a la impunidad ni impedir que la justicia haga su trabajo. El perdón no es sinónimo de impunidad; todo lo contrario, para poder ser perdonado se le exige al que lo pide que repare el daño que ha causado y que cumpla con las sanciones que la justicia le ha impuesto.

Conviene señalar que el perdón, que puede ser de diversa índole: privado, familiar o comunal, solo puede ser ejercido cuando la víctima es la que realmente perdona y ciertamente nada ni nadie puede suplantarla. El perdón que pide el victimario o el perpetrador está sujeto a exigencias que no pueden ser de ninguna manera desechadas, como son: el arrepentimiento, el cambio de actitud, la voluntad de reparar y el pedido público de perdón (Etxeberría, 2001).

1.4. EL FIN DEL ESTADO

Estas precisiones nos llevan a la reflexión sobre el Estado. Nos debemos preguntar: ¿cuál es el fin del Estado?, ¿cuál es la finalidad para la cual ha sido establecido?; todo ello en el entendido de que los asuntos

de reconciliación, de paz y de justicia son temas propios de la comunidad política y del Estado. No olvidemos que la propuesta estatal nace de un *acuerdo*, de una asociación de ciudadanos libres, de un *sentimiento común*. Por ello, el sentido de acuerdo y de reconciliación es connatural al verdadero sentido del Estado. En este horizonte el Estado es el acuerdo que queda plasmado en la vida social y en las decisiones que toman los ciudadanos.

Cuando hablamos de un Estado de derecho nos referimos a un Estado de justicia. No hay en sentido estricto justificación para un Estado que no se construya a partir de esta. Sin justicia no podemos hablar de Estado. La justicia debe estar expresada en la propia constitución del Estado. En este punto el esfuerzo de teóricos como John Rawls (1970) señalaba que la justicia es la que debe estructurar al Estado. El fin del Estado es garantizar la vida de los ciudadanos y los derechos ciudadanos. Si queremos ser estrictos, el objeto del Estado no es la guerra sino la concordia. La concordia es la única forma en que se puede desarrollar con plenitud la vida humana.

Por lo expresado hasta aquí nos hacemos la pregunta: ¿hasta qué punto el sentido del perdón está presente en esta mirada del Estado moderno? Responderla será parte de las siguientes líneas.

2. LA REFLEXIÓN SOBRE EL PERDÓN[2]

Uno de los elementos que nos confiere la tradición cristiana es el tema del *perdón*. El perdón aparece como una de las más extraordinarias propuestas para la reconciliación individual y social. Es por eso que pensamos que es imprescindible su reflexión para comprender los procesos de reconciliación política y social, buscar soluciones a los conflictos de violencia y de guerra, así como para desarrollar los temas de justicia y reparación de las víctimas y con ello la construcción de la paz.

2.1. EL PERDÓN COMO SUPERACIÓN DE LA VENGANZA

La venganza en muchos casos expresa una respuesta ante los daños recibidos[3], incluso puede ser confundida con el derecho y con la justicia. La venganza, muchas veces, tiende a ser vista como un derecho de la víctima a saldar el agravio, la ofensa o el daño; inclusive en algunos

2 Un importante trabajo ecuménico entre la Iglesia Evangélica y la Iglesia Católica ha sido publicado bajo el título *Mesa Teológica apoyando el proceso de Reconciliación Nacional. El aporte de los cristianos en el Perú para el proceso de Reconciliación* (Asociación Paz y Esperanza - CEAS, 2001).

3 Conviene recordar el texto de Guillermo Kerber y su imagen de la *marca de Caín* (Kerber, 2001).

casos cuando las personas piden justicia y castigo a los culpables, en verdad lo que piden es venganza. Lo que salta a la vista aparentemente es que respondiendo a la ofensa, al agravio y al crimen se saldan las heridas y se resuelven los problemas. Pero no es así. ¿Por qué no es así? Simplemente la venganza no permite ni ayuda a reconfigurar ni a restaurar la situación producida por el daño, solamente la mantiene o la incrementa sin límite. La venganza genera una espiral de enfrentamientos de los que es muy difícil salir.

Nos parece obvio pensar que no hay espacio en la venganza para la reconciliación, para la justicia, ni para la paz. Naturalmente mucho menos para el perdón; el perdón se ubica en un escenario totalmente contrario al de la venganza. La venganza no construye nada y cree que respondiendo ojo por ojo o golpe por golpe, se resolverán los problemas, se eliminará el dolor y se aquietará el espíritu. Nada es más falso.

2.2. EL SENTIDO PROFUNDO DEL PERDÓN

¿Cuál es el significado del perdón y por qué es superior a la venganza? El perdón pertenece a lo más profundo del ejercicio de la libertad humana y por ello no pertenece del todo al ámbito que concebimos como la justicia. En el mismo sentido que la justicia es un presupuesto básico para la reconciliación y la paz, pero tiene su propia naturaleza. La primera idea que nos parece importante para explicar el sentido del perdón es que es una gracia, en el sentido de recibir un *don*. Pero es algo más que recibir un bien o una cosa. Se trata de un *per-don*, es decir, de un *hiper-don,* de un bien máximo, algo en grado superlativo. El agresor recibe un regalo: ha sido perdonado. El término latino *perdonare* nos trae la idea de una generosa donación que a la vez que es súbita es también asimétrica, en el sentido de que quien perdona es el más débil y el que ha sufrido daño. Perdonar nació en el contexto de dejar con vida a los enemigos rendidos o a los condenados.

La segunda idea sobre el perdón nos dice que el que lo recibe, además de ello, tiene la posibilidad de restaurar y de renovar una relación con el agraviado. El perdón establece un puente sobre el abismo de la ruptura; en este sentido es un acto de generosidad personal de parte del agraviado o de la víctima. Las implicancias de este acto son inmensas porque reafirma una actitud de fraternidad que a la larga permite rehacer la vida.

Una tercera idea que debe quedar en claro en nuestra reflexión es que quien perdona es la víctima, y que a ella y a su más íntima decisión —evidentemente libre—, le corresponde el hacerlo o no. El perdón es principalmente un acto de libertad y debemos saber que el agresor no tiene el poder de perdonar. El perdonar no está en su derecho. El perdón tiene el poder de liberar a la víctima del deseo de

venganza y por ello le permite salir del abismo del odio y reconstruir su vida hacia adelante.

Debemos insistir en que el perdón es un acto de *gratuidad*. El perdonar significa que se reconoce el daño hecho y que este daño no ha sido una ilusión. No hay explicación lógica ni racional, el perdón simplemente se da, se regala, se entrega y se produce sin mediaciones de ningún tipo. No tiene que ver con reparaciones ni con explicaciones o cualquier otra cosa. El perdón, además, no se produce porque el agresor perdonado no sea culpable. El que perdona reconstruye la vida del agresor y lo re-coloca para restablecer un nuevo sentido de convivencia. Así, el perdón crea la posibilidad para establecer un nuevo acuerdo.

Entonces, devolver el bien y perdonar sin límite son los fundamentos de todo perdón. Por ello, el perdón es un nuevo comienzo ejercido con la más plena libertad, sin cortapisas, y que expresa la fortaleza del agraviado. El perdón expresa inequívocamente una nueva manera de mirarnos entre seres humanos. Por la profunda fraternidad que anida en el perdón podemos considerarlo como la base para la reconciliación, para la justicia y para la paz.

En el caso del Perú que comentamos al inicio de este capítulo, dividido y resentido profundamente en razón de la violencia y de sus secuelas, resulta conveniente mirar el poder que el perdón puede tener en la tarea de la reconstrucción y reconciliación de la nación. Una manera de facilitar el avance en la configuración de un nuevo proyecto político es la existencia de una actitud de perdón profunda y sincera que supere la venganza y no olvide la reparación de las culpas.

2.3. EL PERDÓN OFICIAL: AMNISTÍA E INDULTO

El llamado perdón oficial no proviene de la víctima. Hemos sostenido que el agresor no tiene el poder moral de perdonar. Por eso, en muchos casos, esta práctica ha servido para liberar a criminales y para olvidar y tapar los crímenes. Las formas del llamado perdón legal son comúnmente el indulto y la amnistía. Sobre estas formas debemos dar algunas ideas. Recordemos antes lo que hemos señalado al hablar sobre la justicia: el criminal puede obtener el perdón de las personas a quienes ha dañado, pero eso no lo exime de cumplir la sanción que la justicia le impone por el delito cometido y viceversa, la víctima que ha perdonado al criminal no puede evitar que con el perdón que le ha otorgado al agresor este no sea sancionado por la justicia.

Las formas del llamado perdón legal son comúnmente el indulto y la amnistía. Compartimos con muchos autores (Burneo, 2001; Hayner, 2001; Mersky, s/f) y muchos, que la *amnistía* (Popkin, 1998)

no es una forma moralmente adecuada de enfrentar los desafíos de la justicia y del perdón. La amnistía no solo evita el cumplimiento de la pena, sino que invita, y es lo más grave, a olvidar el crimen y todas sus secuelas. Es olvido y *amnesia* frente al crimen. En realidad es una renuncia consciente a buscar la verdad. Se trata de negar el daño realizado a las víctimas para evitar el castigo e impedir la reparación debida a estas víctimas. Volvemos a remarcar, el perdón solo le pertenece a las víctimas.

El indulto es otra forma del perdón oficial. Siempre fue tenido como un atributo arbitrario del poder. El indulto no niega ni oculta el delito y el crimen, tampoco a los responsables de cometerlos. El indulto expresa que se reconoce lo sucedido, es decir, el daño; por este motivo, aunque inhibe la pena, posibilita la reparación debida a las víctimas. El indulto tiene ciertamente un papel que cumplir frente a los conflictos políticos en torno a la lucha por la democracia. En razón de ello Xabier Etxeberría nos señala:

> "El momento más relevante del perdón político y jurídico está siendo el de las transiciones a la democracia. Las soluciones dadas en los diversos países han dependido de: 1) las relaciones de fuerza entre el viejo régimen y el nuevo: modelo colapso, modelo negociación, modelo transición; 2) la mayor o menor dureza y cercanía de los procesos de represión; 3) la mayor o menor posibilidad de distinguir entre víctimas y victimarios; 4) otros factores: grado de dependencia externa de los países afectados, peso de la opinión pública, convicciones morales de los líderes de la transición, situación económica, etc. O bien justicia y castigo cuando se puede, o bien perdón y olvido en la medida en que, por las relaciones de fuerza, no queda más remedio" (Etxeberría, 2001).

Etxeberría nos presenta cómo enfrentar de manera práctica la situación del perdón oficial en un contexto en el que por un lado, se necesita afirmar la democracia que se ha conseguido y estabilizar la vida social y comunal. El indulto como perdón oficial puede contribuir a ello; no niega el delito ni los crímenes, pero busca inhibir penas y sanciones.

2.4. PROPUESTAS PARA PEDIDO DE PERDÓN EN EL PERÚ

En el caso del perdón en el Perú, pensamos que perdonar los crímenes de violación de derechos humanos no debería implicar exonerar a los criminales y perpetradores de sus respectivas penas (Thiebaut, 2001). Ello indicaría y reiteraría la práctica sistemática de esconder y de premiar finalmente al perpetrador. La amnistía nunca fue el mejor camino. La justicia debía hacer su trabajo y las víctimas -respetando

su más amplia libertad- decidirían si perdonaban o no a sus agresores (Etxeberría, 2001; Bilbao Alberdi et al., 1999).

La política a establecer frente a las posibilidades del perdón para que logre su objetivo y no se desvirtúe tuvieron algunos requisitos: estar precedido por la investigación de la verdad; que no era y no debía ser comprendido como un sustituto de la sanción que emana de la justicia; que no es un atributo del Estado; y, finalmente, que debía buscar el arrepentimiento público del agresor.

Algunas propuestas serían, por ejemplo proponer a las víctimas que perdonen a los perpetradores ello ayudaría a procesar el mal producido por el daño. Otra idea importante sería proponer a los perpetradores que pidan perdón, porque ello les podría ayudar a transformar sus vidas. También se vuelve muy importante que el Estado, la Iglesia y las organizaciones de la sociedad pidan perdón por su indolencia, negligencia y falta de sensibilidad. Asumir responsabilidades es una buena forma de pedir perdón y mostrar voluntad de transformación.

Estas muestras de perdón son muy importante porque expresan reconocimiento y ayudan en la construcción de un futuro común. No es una tarea fácil, pero es un esfuerzo que tiene un gran impacto en la reconciliación de la sociedad.

2.5. EL PERDÓN COMO PRÁCTICA DE RECONCILIACIÓN

El perdón tiene grandes posibilidades para la construcción de la convivencia y para curar los daños producidos a los individuos y a la sociedad. Desde la perspectiva del perdón se puede operar un salto cualitativo, del aislamiento subjetivo del dolor al ejercicio ciudadano caracterizado por la elaboración colectiva de propuestas. Es un esfuerzo de volver a la raíz humana para instaurar una nueva sociedad fundada en los principios de fraternidad, de inclusión, de *isonomía* y de equidad entre ciudadanos. Reconocer esto significa que la igualdad y el respeto a las diferencias son vitales para un acuerdo social de largo aliento.

Recordemos que no se puede exigir el perdón ni se puede coaccionar a las víctimas. El perdón que no se ofrece libremente deja de ser perdón. Habrá que recordar que el perdón pertenece a la más genuina tradición cristiana. Fue el evangelio de Jesús de Nazaret el que primero habló del perdón en el mundo. Si juzgáramos por la experiencia vivida desde los años ochenta al Perú –país de tradición cristiana– no se aprecia una práctica sistemáticamente vinculada al perdón. El calificativo que se le dio a este tipo de violencia como de *guerra sucia* puede graficar con dramatismo lo que estamos señalando. La guerra ya es mala por sí, pero esta guerra expresó el envilecimiento de la misma.

Una política de reconciliación, objetivo al que apuntó el trabajo de la CVR , fue estructurada a partir de una investigación franca y sincera de la verdad, en el esclarecimiento y la interpretación de los hechos, y en el necesario papel que debe jugar la justicia. Sin verdad y sin justicia no podía haber reconciliación posible.

Los resultados finales de este inmenso proceso han expresado que la justicia, en muchos de los casos, ha hecho su trabajo, pero en otros ha sido muy lenta; y que el perdón, como no podía ser de otra manera, fue propuesto y realizado de la forma más libre. Hay quienes pidieron perdón y fueron perdonados; hay quienes pidieron perdón y no fueron perdonados; hay quienes no pidieron perdón y fueron perdonados; y, finalmente, una inmensa mayoría no pidió perdón y no ha sido perdonada. Quizá algunos de ellos siguen en una espiral de venganza que se ha expresado en los hechos que narramos al iniciar este capítulo.

2.6. EL PERDÓN COMO PRÁCTICA DE REPARACIÓN

En cuanto a las reparaciones pensamos que estas deberían ser integrales. En esta orientación y en sentido estricto, no hay reparaciones individuales o colectivas. Para la víctima que ha sufrido la muerte de un familiar, la destrucción de sus bienes o el deterioro de su propia vida, así como para la comunidad que ha perdido a sus miembros, su mundo y sus relaciones, se trata siempre de un deterioro y ruptura del tejido social y de un resquebrajamiento psicológico. Por ello las reparaciones deberían ser pensadas como instrumentos para cerrar el desequilibrio originado por la guerra, para afirmar un nuevo acuerdo social y para buscar la reconciliación del país. Se trata de asumir que es la sociedad a través de su Estado la que repara a las miles de víctimas de la violencia y coloca las bases para que nunca más se vuelva a repetir. El perdón exige la reparación.

La reparación debería basarse en una clara propuesta de recuperación y de ayuda a las personas dañadas psicológicamente por la guerra y sus secuelas; en este punto se trata de reparar el daño producido en la conciencia psicológica e individual de las personas. También en una propuesta concreta que plantee el desarrollo económico y social tanto individual como colectivo, que revierta las secuelas de la guerra e impida que la pobreza y la falta de equidad vuelvan a ser usados para justificar la utilización de la violencia. Así mismo se debe contar con una propuesta precisa que dé garantías normativas que impidan que se violen derechos y que a su vez institucionalice prácticas democráticas. Finalmente, y no menos importante que las anteriores, se debería mantener viva la memoria de lo que no se debe hacer, ni repetir.

Al final de la propuesta de reconciliación, la CVR señaló que:

"El Perú, como comunidad política, conquistará la paz cuando conquiste la igualdad entre sus miembros; cuando la solidaridad haya ganado a la pobreza, a la discriminación y a la indiferencia; cuando la justicia impida la arbitrariedad y la corrupción y repare los daños producidos; y cuando sus ciudadanos ejerzan democracia con la más plena libertad y asuman sus compromisos. Entonces, y solo entonces, se podrá hablar con verdad del Perú como país que se ha reconciliado consigo mismo" (CVR, 2003: 113, Tomo IX).

Capítulo 6

EL ROL DEL ESTADO Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL EMPRESARIAL[1]

LA LLAMADA RESPONSABILIDAD Social Empresarial o Corporativa (RSE) a pesar de ser un tema de actualidad tiene antecedentes bastante antiguos. No debe causar ninguna sorpresa que estos estén vinculados con la reflexión ética más clásica. Evidentemente, no podía ser de otra manera, la RSE representa una forma de conducta moral en el mundo contemporáneo. Trataremos en varios puntos de reflexionar sobre el significado que tiene para nosotros este concepto. En el primero y segundo apreciaremos los conceptos de ética y moral en el tiempo; en el tercero observaremos la formación del Estado moderno; en el cuarto trataremos el crecimiento y madurez del individuo moderno; para finalmente, en el quinto hacer algunas reflexiones relevantes sobre la RSE.

1. LA CUESTIÓN ÉTICA Y LA CUESTIÓN MORAL. LA DETERMINACIÓN DE LOS CONCEPTOS

En este primer acápite, como hemos señalado, haremos algunas precisiones conceptuales sobre ética y moral, que son relevantes para la reflexión sobre RSE que queremos desarrollar. Adelantamos que he-

---

1 Este capítulo es una versión corregida de una parte del artículo *El desafío de la nueva cultura ética* publicado en 2012 (Castro A., 2012).

mos tratado algunas ideas en el capítulo cuarto de la primera parte de este trabajo al presentar el tema del espacio público y del espacio privado. En las siguientes líneas las desarrollaremos con mayor detalle porque nos parece relevante como una argumentación básica de la cuestión de la RSE.

1.1. EL ANTIGUO SENTIDO DE LA ÉTICA

Ética es una palabra griega que en su sentido literal significa 'hacer lo que corresponde', que no es exactamente el comportamiento que nace de la costumbre; como lo hemos señalado en capítulos anteriores. Esta idea plantea que cada persona debe saber qué es lo que debe hacer como miembro de la comunidad. Así, el sentido de la ética estará vinculado con el papel que el individuo tiene para con los demás; por ejemplo, si el individuo es el rey de la comunidad, tendrá determinadas obligaciones que no las tendrán el soldado ni el artesano. Asimismo, el soldado y el artesano tendrán sus propias obligaciones morales para con la comunidad, distintas a las del soberano (Mc Intyre, 2001).

Como puede observarse, hay una relación y un vínculo muy cercano entre el papel asignado a un individuo en la comunidad y su *comportamiento ético*. Esta relación está presente en muchas sociedades antiguas y creemos que también en el sentido común de muchos pueblos en la actualidad. La idea de que los individuos deben cumplir *adecuada y correctamente* el rol que la comunidad les ha asignado –o han asumido libremente en ella– es fundamental para hablar de ética. Con lo dicho podríamos llegar a una primera precisión en referencia a la ética: que esta está en relación directa con el comportamiento en la comunidad. Incluso, podríamos decir más: que el buen comportamiento para con la comunidad se llama ética; la ética está, entonces, en el terreno de la vida pública, de la vida social. La ética, desde un principio, ha estado vinculada principalmente con el quehacer en el Estado.

Este sentido original de la ética como comportamiento adecuado en la comunidad se mantiene vigente en la actualidad con el llamado Estado nacional moderno. Este Estado es el nuevo horizonte para la vida del ciudadano moderno, como lo fue para el ciudadano antiguo griego la *polis*.

1.2. EL DEBATE MORAL

Fue ya en el mundo antiguo en que este concepto de la ética se fue modificando. Esto fue así tanto por los cambios que acontecían en este mundo, como por las nuevas perspectivas que empezaba a tener el individuo. La palabra *moral* viene del latín *mors* o *moralis*, que es más cercana a la idea de *buen* o *mal comportamiento* que a la idea de

rol que se debe cumplir en la comunidad, como pensaban los griegos. No solo se trata de un cambio de cultura de la griega a la latina, sino también de un cambio de perspectiva de una sociedad más pequeña a una sociedad como la romana que se pensaba con características universales. No solamente era importante en el nuevo concepto de *moralis* de los latinos reconocer el rol que se debía asumir, sino que era quizá más importante el comportamiento del individuo mismo en el cumplimiento del papel asignado. No solo bastaba con que el ciudadano cumpliera con corrección su papel, sino que, además, lo tenía que hacer con virtud. ¿Qué significaba *virtud* en este contexto? No era otra cosa que un comportamiento de excelencia. El Estado romano demandaba a sus ciudadanos un comportamiento ejemplar, y esta demanda de sacrificio y dedicación al Estado se recompensaba con honores y riquezas. La excelencia en la vida pública afirmaría la vida privada y la riqueza del Estado engrandecería a sus líderes. Así, la virtud pública, es decir, el comportamiento ético en el manejo de la cosa pública, generaba las condiciones de bienestar y enriquecimiento individual de sus élites políticas.

El concepto latino de *moralis* asoció la idea griega de ética con la idea de moral como expresión de la conducta libre del individuo. La moral romana no solo satisfacía los intereses del Estado, sino que buscaba satisfacer los intereses individuales. El horizonte empezaba a modificarse y quizá a nublarse: ¿cuál era el interés moral principal?, ¿era el bien común o era el bien privado? Los romanos dieron inicio a un problema crucial del debate ético y moral. Hoy, a siglos de distancia, no podemos negar que el sentido divergente de los viejos conceptos de ética y de moral se ha decantado aún más. En realidad, los romanos solo expresaron la complejidad de estas cuestiones. Sería en los orígenes del mundo moderno y en el mundo actual en que la complejidad ética y moral llevaría a una nueva comprensión de ambas perspectivas.

1.3. MORAL Y MODERNIDAD

La conducta moral de corte más individual tuvo un fuerte soporte con la tradición judeocristiana; tanto para el judaísmo como para el cristianismo la conducta individual es gravitante para la salvación, es decir, para que el ser humano pueda realizarse en plenitud. Recordemos que para las tradiciones religiosas señaladas la realización humana no solo es colectiva, sino también individual. La idea de un Dios personal juega un papel decisivo en la comprensión moral de estas tradiciones religiosas.

Los llamados tiempos modernos acentuaron la tendencia que se había desarrollado en el mundo romano y que se fortaleció en el

medioevo europeo, en donde los intereses morales individuales se habían desarrollado al punto de que los individuos podían aspirar incluso a crear o a dirigir el Estado. No era ya el Estado o la comunidad política antigua la que asignaba los roles en la comunidad, sino los propios individuos los que decidían qué camino tomar y qué conducta asumir: el individuo construye el Estado. Nicolás Maquiavelo está en el horizonte de esta nueva perspectiva, que coloca el interés individual como el forjador del Estado nacional moderno (Maquiavelo, 1971). Naturalmente que la reflexión sobre la conducta ética tomaría rumbos insospechados.

Como hemos manifestado, la separación entre ética y moral se hizo más que evidente, y la primera se vio enmarcada estrictamente en el terreno del Estado, mientras que la segunda en el horizonte de la vida privada e individual. Pero precisemos los conceptos adecuadamente: no se trata de sostener que la ética es más *conducta moral* que lo que llamamos moral. Ambas, ética y moral, son perspectivas sobre el adecuado comportamiento y buscan orientar la actividad social e individual. No se puede decir que la ética –porque está en la esfera de lo público– es más moral que la otra. Tampoco se puede sostener que la moral individual es inferior a la moral pública porque solo refiere a los intereses privados y no toma en cuenta los intereses de todos y del llamado *bien común*, o que es más importante porque está atenta a los problemas reales del individuo. En realidad, la distinción no está en quién defiende el comportamiento *más correcto* y el *más bueno*, sino principalmente en que ambas determinan esferas diferentes de la actividad humana y del comportamiento moral: la ética del espacio público, la moral del espacio privado. Sobre esta distinción ya hemos abordado en capítulos anteriores varias ideas.

2. LAS TRANSFORMACIONES MORALES DEL MUNDO MODERNO

Si bien los cambios en los conceptos de ética y moral sufrieron transformaciones profundas en los orígenes del mundo moderno, estos conceptos se transformaron aún más y llevaron a nuevas interpretaciones; pero debemos remarcar lo escrito en líneas anteriores, que hay elementos que no se han modificado en lo sustancial, como el que vincula a la ética con el comportamiento en el Estado y la relación estrecha del concepto de moral con la vida privada. En este capítulo final de esta segunda parte dedicada al Estado nos interesa indagar cómo estos conceptos se presentan en los orígenes del mundo moderno, cómo se encuentran alrededor de los procesos vinculados con las revoluciones políticas modernas y, finalmente, cómo se entienden hoy en día, luego de la llamada caída de los paradigmas, en un mundo considerado por muchos como posmoderno.

2.1. LA CUESTIÓN MORAL EN LOS ORÍGENES DEL MUNDO MODERNO

Podemos sostener, junto con Hannah Arendt (2015), que las transformaciones en los orígenes del mundo moderno, alrededor de los siglos XVI y XVII, se relacionaron con tres grandes acontecimientos: el desarrollo de la ciencia, el descubrimiento de América como el Nuevo Mundo y la transformación en la conciencia que se desarrolla con la nueva subjetividad religiosa expresada por la Reforma protestante y –creemos nosotros– también por la Contrarreforma católica.

Los tiempos modernos se caracterizaron por una intensa actividad científica. Arendt coloca el *telescopio* como el instrumento tecnológico símbolo que permitió a los seres humanos *mirar más allá*. Efectivamente, la imagen de Hannah Arendt trataba de vincular la idea del nuevo conocimiento del mundo con las transformaciones sociales, políticas e individuales que la modernidad trajo consigo. Debe quedarnos claro que es gracias a la observación del universo que los científicos de la época advirtieron que el universo y el mundo estaban en movimiento. Las tesis de Kepler sobre el movimiento de los planetas aseguraba la posibilidad de la ciencia astronómica, y la *pesantez terrestre* advertida por Galileo explicaba el movimiento y la relación entre los cuerpos. Sabemos que estas tesis estuvieron en el sustento de la posición newtoniana sobre lo que él llamó el sistema del mundo, que se sustentaba en la teoría gravitacional que expuso en sus *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural* (Newton, 1982). La teoría científica significó un redescubrimiento del mundo y la posibilidad de pensar una nueva perspectiva práctica para la condición humana.

El descubrimiento de América confirmó la teoría de la redondez terrestre, pero advirtió también –y quizá ello fue lo más importante– que el mundo no se reducía a lo conocido, sino que era más grande y más complejo. De esta manera, el descubrimiento de América es una buena forma de hablar, por un lado, de la ignorancia sobre el conocimiento real del mundo que se tenía en los albores del siglo XVI y por otra parte, de las posibilidades de aventura y conquista del mundo descubierto. América significó una gran transformación en los espíritus de la época, que se vieron obligados a dejar de lado su vieja perspectiva espacial y sus viejos reparos al cambio. La cultura de la época se modificaría de una manera irreversible con este descubrimiento. Ciertamente, la transformación no era solo física, era también psíquica y subjetiva.

Hannah Arendt coloca la subjetividad protestante como expresión de este nuevo cambio de cultura, de espacio y de conocimiento. Nosotros, como acabamos de señalar, agregaremos la subjetividad católica que nace del espiritualismo de la Contrarreforma. En ambos casos, se trata de una nueva manera de comprender la tradición

religiosa cristiana y de colocar en esa tradición el peso de la decisión subjetiva del individuo. En la subjetividad protestante la *fe justifica*, es decir, la fe es suficiente para la salvación o realización humana y no las obras. La crítica protestante es a una tradición religiosa que subordinó la fe a los intereses mundanos. Pero el espíritu de la Contrarreforma no estuvo concentrado solo en el aval al poder político de la Iglesia Católica *per se*, sino principalmente en un espiritualismo místico expresado, por ejemplo, en la obra de Ignacio de Loyola, que vacía el espíritu humano de intereses mundanos para concentrarlo en la fe, pero no solo con una perspectiva intimista y subjetiva, sino con una clara voluntad de transformación política y social donde la práctica –las obras– también cuente.

Nos resulta evidente que los cambios operados en los inicios del mundo moderno tienen un impacto profundo sobre la conducta moral y ética de las personas. El papel de la razón se ha agigantado gracias al conocimiento científico, el mundo no es el de antes y sus límites son desconocidos, y la subjetividad humana operada en y por los cambios en las tradiciones cristianas se ha potenciado como el motor de la nueva conducta ética y moral. Estamos en los inicios de una nueva ciudadanía y de nuevas personas, de una nueva civilización política, así como de un nuevo mundo.

2.2. LAS REVOLUCIONES MODERNAS Y LA MORAL

Conviene decir que este proceso de transformaciones modernas se hicieron en intensos –y muchas veces crueles– momentos que la historia ha llamado revoluciones. Solo como guía histórica podemos apreciar en cada período de revoluciones una serie de sucesos de transformaciones en la conducta humana y en su práctica ética y moral.

Siguiendo a Noam Chomsky (2003) convendría hacer una lectura de estos momentos para vincularlos con la temática que estamos tratando. Naturalmente, es *una* mirada que interpreta los procesos revolucionarios. Tomar en cuenta dichos momentos nos parece crucial para la determinación del concepto de Responsabilidad Social que queremos hacer. En realidad, como veremos, este concepto –como muchas ideas actuales– nacen del agotamiento o de la nueva situación que generan determinados momentos históricos. Las transformaciones de los últimos siglos como la revolución francesa, la rusa y la española representan momentos interesantes del pensamiento liberal, socialista y anarquista; Chomsky busca comprender el movimiento de la conciencia política moderna a través de una lectura secuencial de estos tres movimientos políticos e ideológicos. El liberalismo expresó la búsqueda de libertad económica y política de las clases industriales del mundo; el socialismo planteó la demanda de justicia, de igualdad y

progreso de los trabajadores del mundo; en tanto que el sentido que le confiere al anarquismo es el de un movimiento que lucha nítidamente por el bienestar del individuo mismo (Chomsky, 2012).

Lo que para nosotros es de relevar en este esfuerzo de Chomsky es el de pensar en una tendencia social y política que acentúa el proceso de individualización. Este proceso pone en cuestión ciertamente los paradigmas políticos que se construyeron a lo largo del proceso moderno, como la sociedad liberal y la sociedad socialista. El desafío es vincular nuevamente la relación entre individuo y sociedad, lo que plantea también inmensos desafíos a la reflexión ética y a la reflexión moral.

2.3. EL OCASO DE LOS PARADIGMAS: EL MUNDO POSMODERNO Y LA CUESTIÓN MORAL

En el mundo moderno los cambios se desarrollaron de manera permanente. La naturaleza propia de la modernidad es el cambio. Como sabemos, se han producido algunos cambios sustantivos en los últimos tiempos; convendría subrayar dos de ellos. Uno en relación con la ciencia y el otro en el terreno de la producción industrial. Ambos cambios representan a su vez transformaciones profundas para el conocimiento del mundo y para la actividad técnica y productiva humana. Está demás señalar que ellos han tenido un impacto poderoso en relación a los temas de ética y de moral.

Uno de los principales cambios acaecidos a principios del siglo XX es el paso de la ciencia newtoniana a la ciencia einsteniana (Blanché, 1980). Esta revolución científica tiene un sentido muy profundo porque coloca la actividad del conocimiento científico en el sujeto que la desarrolla; la determinación del físico y del científico es muy importante en la comprensión de la realidad. Las derivaciones de una perspectiva *relativista* como se le ha venido a llamar a esta mirada científica, muestran que, aún en el conocimiento de la ciencia, el peso de la determinación del sujeto es fundamental. No hay verdad absoluta porque el conocimiento así planteado realmente no existe. Lo que existen son aproximaciones a la verdad que expresan los diversos puntos de vista de los que se acercan al conocimiento científico. Pero tan cierto como ello es que ese punto de vista del sujeto, tan solo de ese sujeto, es un punto de apoyo para encarar el conocimiento general. No podemos negar que *su* verdad tenga *algo* de la verdad.

Nos encontramos en una experiencia que le asigna valor al papel de conocimiento del sujeto. De ahí la importancia de corrientes de pensamiento surgidas desde esa época como el espiritualismo francés y la corriente hermenéutica alemana. Esta profunda crítica al positivismo, es decir, a la posibilidad de una ciencia que nos ofre-

cía el conocimiento certero de la realidad, nos indica que el llamado conocimiento *objetivo*, en realidad, ha sido también creación del sujeto cognoscente.

Las implicancias morales y éticas que se derivan de esta orientación son significativas. En un extremo puede observarse la postura pragmática de quien puede considerar que no hay moralidad ni ética posible porque todo dependería del interés del sujeto y todo puede ser justificado por él, aún los comportamientos más perversos. Otra perspectiva es el abandono de la razón y el refugio en ideologías políticas o tradiciones religiosas que justifican cualquier cosa como moral o ética. En ambos casos se trata de un abandono de la cultura ética y moral de la condición humana. No obstante, el ejercicio moral y la actitud ética pueden encontrarse a salvo de estos extremos si es que se manejan criterios razonables que aunque no sean dogmas científicos proveen de valor y sentido a la práctica social e individual de los grupos humanos. Esta perspectiva apunta centralmente a la formulación de posturas morales y éticas que respondan a la actividad social humana frente a los desafíos del mundo actual.

La otra gran transformación a la que nos referimos es al nuevo sentido que adquiere la industria al pasar de ser una actividad productiva que busca *satisfacer las necesidades* de una comunidad a una que busca más bien la *satisfacción de los deseos* de las personas y no ya tanto de las necesidades básicas de una población. Estos cambios se fueron produciendo desde mediados del siglo XX en los Estados Unidos (Bell, 1977), hacia la década de los sesenta en Europa (Touraine, 1973) y hacia los años setenta en el Japón. Obviamente, es una transformación de la actividad industrial de los países desarrollados. En pocas palabras, se trata de la constatación de que la actividad productiva en los países desarrollados ha resuelto ya las necesidades de sus poblaciones y su interés es otro: satisfacer los deseos. Estos deseos son las nuevas necesidades de la industria en los países ricos.

Como se apreciará, este cambio de perspectiva es muy importante y significativo para la perspectiva que tratamos. Una es la conducta ética en un Estado que busca satisfacer las necesidades básicas de su población, otra es la conducta ética de un Estado que gobierna los intereses de una sociedad rica; una es la responsabilidad moral de los miembros de una sociedad sumida en la pobreza, otra la acción moral de los miembros de una sociedad desarrollada; y otra la responsabilidad de una empresa trasnacional que opera en ambas sociedades.

Hemos tomado estos dos cambios porque nos ofrecen elementos para precisar mejor los contenidos de lo que ética y moral significan hoy. Las antiguas ética griega y moral romana solo nos aportan ideas de fondo para comprender las nuevas características de la conducta

ética y de la conducta moral. En el caso de la ética y su estrecho vínculo con el Estado, podemos decir que los cambios se han operado en razón de que el Estado moderno es entendido como creación de los ciudadanos, como fruto de un acuerdo entre ellos. La ética griega estaba circunscrita a un Estado que recién se entendía a sí mismo como expresión de la voluntad de los ciudadanos. La idea que hay hoy sobre el Estado es que este está claramente por encima de los intereses individuales.

Aunque parezca algo extraño, el liderazgo de la ética sobre la conducta moral individual, es decir, la visión de la primacía moral del comportamiento del ciudadano en el Estado sobre la conducta individual aparece severamente cuestionada en los tiempos modernos. Este cuestionamiento se debe a la importancia de la moral individual, como hemos ya indicado; moral individual que no restringe su actividad solo al Estado y que incluso se da el lujo, en algunos casos, de ignorarlo permanentemente. Los estados modernos están transidos de la actividad consciente y moral de sus ciudadanos y, a su vez, los espacios privados son el terreno para el cumplimiento de nuevas pautas morales desconocidas en el mundo antiguo. Esta nueva vida moral transcurre en un conjunto de actividades en los nuevos espacios que no son ya estatales: los llamados espacios públicos no estatales. Naturalmente en estos inmensos espacios –muchas veces inconmensurables– el sentido de la actividad moral privada juega un papel decisivo.

François Lyotard (1987) ha llamado a esta nueva época como posmoderna, aludiendo a muchas de las ideas presentadas. En una cultura posmoderna puede ser que para algunos las reglas morales o éticas hayan desaparecido y que todo llegue al absurdo o al nihilismo; esto lleva a una manera inadecuada de ver las cosas. Lo que pensamos nosotros es que con los nuevos desafíos hay una exigencia de poner el acento en el esfuerzo de razonar para contar con una conducta ética y una moral adecuada a estos tiempos de cambio y de inusitada vida individual.

Desde nuestro punto de vista y de manera general, la ética es la manera de pensar los problemas en el Estado y la llamada moral privada es la manera de enfrentar los del individuo. El problema que tenemos por delante es precisar en qué consiste hoy la nueva moral del individuo y la nueva ética del ciudadano.

3. UNA *MIRADA* A LA COMPLEJIDAD DEL ESTADO

El tema de fondo en esta reflexión sobre la ética y la moral es, sin duda, el Estado. Este representa el espacio de la actividad ética por excelencia, como afirmaba hace siglos Hegel. Es en el Estado donde se desarrollan las relaciones morales entre las personas y se toman

las decisiones políticas que benefician a toda la ciudadanía. Probablemente, el surgimiento del Estado nacional moderno, junto y gracias al crecimiento de la conciencia individual, son los elementos más importantes del mundo moderno.

En este tercer punto vamos a presentar la cuestión del Estado moderno observando su cambio de perspectiva, las nociones que existen sobre el Estado y el rol que tiene para reflejar adecuadamente la voluntad de los pueblos que representa.

3.1. DEL ESTADO DEL INTERÉS AL ESTADO DE DERECHOS Y DEL BIENESTAR

Las primeras observaciones sobre el Estado las dio el diplomático y político italiano Nicolás Maquiavelo. No es el caso de señalar todas las ideas de este personaje, sino el de afirmar algunas cosas centrales que planteó. El Estado para Maquiavelo representa la instancia que puede resolver los problemas de los ciudadanos. Un Estado fuerte, para él, garantiza el adecuado manejo de la llamada *cosa pública*; por eso, la tarea de forjar el Estado se hace fundamental para la vida de los ciudadanos. Como todos conocemos, Maquiavelo no pondrá reparos en utilizar cualquier tipo de medios o acciones para conseguir el objetivo de contar con el Estado (Maquiavelo, 1971). El viejo aforismo de que el *fin justifica los medios* tiene amplia aceptación en esta lógica de pensamiento; cualquier medio se justifica para conseguir el Estado.

La ausencia de Estado sume a los seres humanos en la guerra y en la discordia. El Estado nace así para poner *orden* frente a los diversos y muchas veces contradictorios intereses de una población para asegurar la vida. De Maquiavelo al filósofo inglés Thomas Hobbes –también preocupado por Estado– hay solo un paso, y advertimos en este último la misma perspectiva: necesitamos una instancia que garantice nuestra vida y la haga posible incluso a costa de nuestra libertad (Hobbes, 1992). No hay que asombrarse de estas ideas de Hobbes, incluso que denomine al Estado como *Leviathan* y que lo considere como un *Dios mortal*. Hobbes sabe lo que está diciendo y apela a la razón y a la fuerza para sostener su planteamiento.

Esta manera de comprender el Estado moderno corresponde a su inicial surgimiento, que, ciertamente fue bastante grave, lamentable y asociado a la fuerza, al terror y al dominio de pueblos. El surgimiento del Estado moderno ha estado ligado al colonialismo moderno y al acrecentamiento del imperialismo contemporáneo. Fue el espíritu maquiavélico el que comandó y llevó adelante las conquistas de muchísimos lugares de la tierra, entre ellos el del Perú con la práctica de Pizarro y su *hueste perulera*. Pero, de esta inicial visión y práctica, el Estado moderno se ha modificado sustantivamente.

La tradición filosófica y política inglesa encabezada por John Locke (1997) fue bastante clara al plantear que el ejercicio de la libertad siempre se mantiene en quien la ejerce, refutando así a Hobbes. El que se haya formado un Estado y se haya sostenido a un Príncipe no indica que el ciudadano haya cedido su libertad y la haya perdido para siempre. El ciudadano tiene derecho a la revocatoria. Este cambio abre una posibilidad nueva para la comprensión del Estado: el ejercicio democrático. Son los ciudadanos los que deciden su propio bienestar; el representante no elimina al representado, ni tampoco los intereses del representado. Los ciudadanos eligen a la autoridad, pero mantienen sus intereses y sus derechos. El nuevo sentido del Estado moderno en la perspectiva de Locke busca garantizar que la vida del ciudadano sea mejor.

Una mirada a la historia del mundo contemporáneo nos indica que la voluntad de los pueblos ha sido la de constituir sus estados. Muchos pueblos en el orbe han pagado un alto precio por la independencia de sus naciones, pero el objetivo que han perseguido todos con la formación del Estado ha sido su realización como ciudadanos. Hoy existen más de 193 estados nacionales, constituidos en su gran mayoría en estas dos últimas centurias. Ello da prueba de la importancia ética que este tiene para la vida de las personas.

3.2. DE LA REVOLUCIÓN A LA REFORMA Y DE AHÍ A LA RECONCILIACIÓN. LA NUEVA MIRADA SOBRE EL ROL DEL ESTADO MODERNO

El papel del Estado moderno ha sido visto de diferentes formas a través del tiempo y de acuerdo a cada pueblo. Puede ser interesante mostrar cómo algunas ideas como revolución, reforma o reconciliación tienen un importante sentido al evaluar los distintos roles que ha jugado el Estado.

La idea de hacer una *revolución* para conquistar el Estado ha pegado en varias tiendas de corte ideológico como el liberalismo, el socialismo, el populismo y algunas otras. Lo que ofrece la idea de revolución es precisamente la construcción de un nuevo Estado que rompería con un pasado de tiranía, de opresión étnica, racial o de clase; empero, esta idea de ruptura radical tiene también un sentido brutal: el de la guerra. Una revolución es una guerra. La mayoría de las naciones fundadas en los últimos siglos se han constituido como tales por haber ganado su guerra con la que sellaron su independencia. El día de celebración nacional coincide muchas veces con el día en que ganaron la guerra y se constituyeron como Estado nacional.

Todo esto expresa varias cosas: por una parte, que la nación se fue organizando a través de la guerra o del conflicto en función de determinados objetivos políticos y militares; por otra parte, que la constitu-

ción del Estado ha costado inmensos sacrificios y vidas a la población. Finalmente, otro asunto que nos parece relevante mencionar es que la revolución muy difícilmente se hace de una manera democrática y consensuada. La propia dinámica de la guerra obliga a tomar decisiones que no son democráticas y atentan siempre contra la población. Además y es bueno anotarlo: las secuelas que deja una guerra en la población no cicatrizan tan rápidamente como muchos suponen.

Con el poder en la mano, muchas veces los vencedores y fundadores de los estados olvidaron que la victoria no es de un grupo o de una persona, sino de todos. Ello hizo que muchas revoluciones hayan acabado en dictaduras o que algunas clases se hayan apropiado del poder, que en realidad, correspondía a todos los ciudadanos. Esto muchas veces ha obligado a una reforma del Estado en cuestión.

La idea de *reformar* el Estado ha sido muy importante como un intento de poner permanentemente al Estado al servicio del pueblo. Esta orientación considera que es menester hacer reajustes para que el conjunto de sus políticas públicas –tanto en el plano de lo social como en el de lo económico– contribuyan al bienestar de los ciudadanos del país. Luego de la fundación del Estado –que casi siempre fue fruto de una revolución, como acabamos de sostener– se han producido reformas permanentes y sucesivas en la estructura de muchos de los estados nacionales, con el fin de que puedan cumplir con éxito los objetivos planteados originalmente.

No podemos ser ingenuos y pensar que en la vida interna de los estados no han existido los conflictos. Muchos intentos de reforma acabaron en violencia y en guerras internas. Con estados que expresan en su interior la hegemonía de ciertos grupos de poder económico o étnico, la posibilidad de una reforma estructural o política puede ser una tarea inmensa y puede equivaler, incluso, a una revolución o a una guerra civil. Lamentablemente, los conflictos y las guerras internas se han producido en muchos estados nacionales contemporáneos y, aún después del conflicto, los problemas que los originaron no necesariamente se han resuelto. Por ello algunos piensan que la propuesta de *reforma del Estado* que se ha implementado en muchos lugares ha sido un fracaso, en tanto se ha reducido a ser simplemente una reestructuración de corte administrativo y que no ha logrado transformar o modificar la conciencia y la vida de las personas.

El problema radica en que la guerra o la revolución, así como los intentos de reforma, tienen su límite. El concepto de *reconciliación* puede hoy ofrecer un importante papel en este terreno. La revolución, como sabemos, es la acción violenta de un grupo sobre otro; esta no intenta poner de acuerdo a todos, sino expresar la voluntad del más fuerte sobre los otros. Probablemente puedan ser mejor percibidas las

revoluciones que impusieron la voluntad de la mayoría con razones y argumentos legítimos, aunque se trata igualmente de una acción de coacción y de fuerza. La reforma del Estado no intenta cambiarlo todo de raíz, sino solo mejorarlo; pero, incluso así, debe quedar muy claro que ni la revolución ni la reforma pueden, lamentablemente, reconciliar a un pueblo si este no lo quiere.

Las rencillas, la discriminación, el desprecio de unos a otros ciudadanos han tenido un gran peso y pensamos que lo siguen teniendo en la conformación de los estados nacionales. La gran mayoría de los estados son multiétnicos por su composición y en muchos, las pugnas interétnicas o de clase siguen presentes. La reconciliación, entonces, supone una nueva mirada del papel del Estado como espacio de convivencia humana, de respeto, de trato democrático y de adecuada resolución y transformación de los conflictos. Teóricamente podemos hablar de revolución y de hacer muchas reformas, pero si no hay un proceso de encuentro subjetivo y fraterno entre los ciudadanos de distinto origen étnico y de clase, no será posible mantener el Estado como un espacio democrático, de igualdad y de libertad.

3.3. UN ESTADO QUE NO DEJA DE *MIRAR HACIA AFUERA* Y QUE NO *MIRA HACIA ADENTRO*. LA REALIDAD: UN ESTADO AUSENTE

En muchos países ha sucedido una cosa peculiar: el Estado moderno no ha sido construido de cara a los ciudadanos; por el contrario, ha estado de espaldas a la voluntad de las personas, probablemente como herencia del colonialismo. Este es un problema fundamental que atraviesa la historia, pues la voluntad de los poderosos que manejan el Estado no ha calzado con los intereses de la gente común. Ello marca un déficit en lo que debe plantear el Estado moderno como espacio democrático para enfrentar desafíos comunes.

La frase más común es *no hay Estado* o se habla de su *ausencia* cuando la voluntad popular no es asumida ni está representada por el Estado. Parece un contrasentido el que los intereses de los ciudadanos se enfrenten a los intereses de *su* Estado nacional, pero, efectivamente, sucede. El Estado moderno que tenemos, con las virtudes y valores que se debe –sin duda– reconocer, no es el Estado moderno ideal al que aspiran los ciudadanos.

Mirar hacia afuera y *mirar hacia adentro* son las frases que utiliza Confucio (1995) para señalar el correcto papel de dirigente del Estado. Para Confucio, el que quiera gobernar el mundo y el Estado tiene que ser capaz de gobernar primero su corazón, su casa, su comarca, y luego su pueblo. Solo el que mira hacia adentro puede gobernar el Estado. Esta clásica reflexión nos introduce a la idea de que el Estado debe estar atento y preocupado por la vida de sus ciudadanos y esta

atención, que es a la vez vigilancia y servicio, nos parece que refuerza la idea de responsabilidad social que debe tener el Estado para con sus ciudadanos. Este *mirar hacia adentro* exige resolver el inmenso desacuerdo que se establece entre la sociedad y el Estado. Le exige reencontrarse con su pueblo. Nos parece que ese es el único camino en el proceder del Estado.

3.4. UN ESTADO QUE EXPRESA LA VOLUNTAD *IN CRESCENDO* DE SUS CIUDADANOS

En términos globales, la exigencia es la de contar con un Estado democrático, nacional y ético. Esto expresa la voluntad ciudadana. Precisaremos lo que nos parece importante en cada una de estas ideas.

Decimos un Estado democrático al referirnos al que está constituido por la voluntad de los ciudadanos y se afirma en esa condición. Son los ciudadanos, es decir, los que son iguales ante la ley, los que le confieren al Estado su poder. Ese poder es democrático en la medida en que emana de la voluntad de estos ciudadanos. La democracia se ha ido abriendo paso en el mundo, pero todavía es una utopía a realizar; como sistema exige que *todos* tomen las decisiones para el beneficio de *todos* (Bobbio, 1990) y esto es medular. La democracia no es la expresión de la buena voluntad de gente bien interesada, ni de la capacidad intelectual de gente muy competente. La democracia es el ejercicio de la toma de decisiones políticas por parte de todos. No se trata de que la mayoría mande, ni de que la minoría lo haga; se trata de que *todos* tomen las decisiones para *todos*. Esta puede ser una buena manera de entender lo que quisieron expresar los franceses de la revolución de 1789 cuando hablaron de una democracia *por* y *para* el pueblo: del pueblo y para el pueblo.

Hay que tener cuidado al entender la defensa de lo nacional como la práctica nefasta del nacionalismo en el mundo. Precisemos: estamos entendiendo el nacionalismo como la política de un grupo humano que se siente superior a otro y que piensa que tiene el derecho de conquistar y dominar. No nos referimos con la palabra nacionalismo al patriotismo necesario para la vida en el Estado nacional, pues son conceptos diferentes. Señalado esto, debemos decir que un Estado verdaderamente nacional significa un Estado verdaderamente preocupado por todos sus ciudadanos y que no va a desmayar en el intento de apoyarlos y defenderlos.

Muchas veces lo que llamamos étnico o *nacional* se refiere a la identidad y a las características propias de una comunidad, por lo que afirmarlas como elementos propios ayuda a la autoestima de cada cultura y de cada pueblo. Esto puede ser muy importante. En este sentido, reconocer las diferencias es la mejor forma de ser respetuosos con

la comunidad y más aún en países con gran diversidad humana; por el contrario, exacerbar el sentimiento étnico de un pueblo sobre otro puede ser contraproducente y llevar al camino de un nacionalismo extremo que no respeta la democracia ni las diferencias.

Finalmente, suena tautológico hablar de un Estado ético. En sentido estricto, el Estado es el espacio donde se da el comportamiento ético, por ello hablar de la necesidad de un Estado con ética solo puede referirse a que muchos de los estados modernos actuales no han sido los espacios éticos que deberían ser. Reclamar ética a los funcionarios públicos y a las autoridades expresa que, a pesar de contar con el Estado, este puede corromperse por la mala conducta individual del funcionario o del mismo ciudadano. Ello lleva a la conclusión de que la tarea de construir el Estado es una tarea permanente, como lo es la de la ética.

En los tiempos actuales es bueno reconocer que las transformaciones, a las que hemos aludido para comprender mejor al Estado –revolución, reforma o reconciliación–, expresan principalmente el desarrollo y el crecimiento de la voluntad de las personas. Esta es la idea a la que nos referimos cuando hablamos de la tarea permanente de construir el Estado.

Todo cambio en el Estado se produce porque la sociedad de ciudadanos lo determina. La sociedad es lo real y el Estado, como dirían muchos pensadores, es la representación de la sociedad. Esa representación del Estado expresa lo que una sociedad simplemente es; si la sociedad cambia y se vuelve más democrática y más tolerante, su Estado también lo será. En consecuencia, hay una relación directamente proporcional entre la sociedad de ciudadanos y el Estado moderno. Los cambios en el Estado expresan los cambios acaecidos en la condición y en la conciencia de las personas: cuando estas cambian, el Estado cambia también. Entonces, cuando observamos en un determinado Estado una legislación arbitraria e injusta, con prácticas y violaciones de derechos, con corrupción y otros fenómenos, lo que debemos considerar es que los ciudadanos están divididos y quizá corrompidos.

Para decirlo en pocas palabras, los problemas, en realidad, no son del Estado, son de la sociedad, de las personas. Los problemas del Estado moderno se refieren centralmente a sociedades de clases, divididas y enfrentadas. Las mejoras del Estado, que muchos perciben, son expresión de las mejoras en la vida social y productiva de las personas. Es decir, que lo que podemos evaluar como mejora del Estado se da por la madurez y por el crecimiento de los sujetos modernos, que no son otros que los ciudadanos. En este sentido, se equivocan seriamente los que piensan que el mejor desempeño del Estado se debe a que

cuenta con más dinero fruto de una mejor recaudación o porque la economía está abierta a la inversión. El mejor desempeño del Estado se fundará y advertirá por la mayor conciencia y madurez cívica de sus ciudadanos. La recaudación o el mejoramiento de la economía son la consecuencia, no la causa. Así de simple.

4. LA CONSTRUCCIÓN Y MADURACIÓN DEL SUJETO MODERNO

El principal tema de reflexión en relación con el significado de la *Responsabilidad Social* está relacionado con la madurez de las personas. Desde nuestro punto de vista, esto es lo que estuvo en el origen del proceso moderno y que se ha ido fortaleciendo en estos siglos. Este es el punto nodal sobre el que gira la transformación del mundo, la ciencia y la política.

En la medida en que el ser humano se transforma en un individuo consciente de su papel en la comunidad y en el factor decisivo de su propia existencia, nos encontramos con una realidad totalmente diferente a la del pasado. El conocimiento científico le ha dado luces para conocerse a sí mismo y conocer su entorno, y su tradición religiosa renovada le ha dado una confianza en sí mismo que no poseía en tiempos antiguos. Todo ello, junto con la fuerza de sus intereses y ambiciones, le ha dado la seguridad de poder dirigirse con autonomía en el mundo y la política. A esto le llamamos ciudadanía.

Esta nueva perspectiva se ha ido desarrollando de diferentes maneras en el mundo. No todos los seres humanos han hecho el mismo camino en su proceso de madurez subjetiva, sino que algunos lograron rápidamente constituirse en sujetos de sus vidas, sus comunidades y organizar tempranamente sus Estados. En otros, el proceso fue más lento porque la modernidad de unos no fue necesariamente la modernidad de los otros: algunos nacieron al mundo moderno condenados a la servidumbre y a la esclavitud, y tuvieron que iniciar una revolución para tener libertad. La gama es compleja y varía de pueblo en pueblo y de clase en clase, pero lo importante es que la modernidad ha sido concebida como el ingreso a una mejor vida.

4.1. DE LA LUCHA SOCIAL A LA INDIVIDUAL

En términos generales, podemos apreciar un movimiento que va de la lucha social a la lucha individual en la mayoría de los pueblos. El paso del mundo antiguo al moderno es, sin duda, una afirmación de la subjetividad y, en el proceso de desarrollo del mundo moderno, la tendencia hacia la individualización sigue siendo muy intensa.

Hemos descrito en parte ese proceso al referirnos al cambio en la percepción entre la ética de los griegos y la moral de los romanos; sin embargo, en el mundo moderno hay cambios que tienen que ver

con un perfil cada vez más nítido del interés individual. Maquiavelo, señalando su preocupación principal por la formación del Estado, lo hace desde el interés o de la ambición del príncipe. Con Maquiavelo recién estamos en la época renacentista auroral de la modernidad; no obstante, esto se tornará en realidad cuando en los tiempos de las revoluciones modernas los individuos, con su decisión y con su práctica, transformen el mundo y construyan los Estados que necesitan.

Esta orientación hizo de la lucha nacional el proyecto ético más importante de los siglos XIX y XX. Ningún movimiento ideológico, llámese liberal, socialista o anarquista, pudo subordinar el peso moral del movimiento nacional. Este ha expresado siempre el deseo de afirmar la comunidad y buscar su libertad. En los más de doscientos años de modernidad, que se inauguran con la Revolución Francesa, la constitución sistemática de estados modernos es una constante remarcable que prueba lo que sostenemos. El objetivo moral de los individuos en este período ha sido el de contar con el Estado nacional.

Junto con ello, observamos intensos movimientos sociales y políticos al interior de los estados que se han constituido. Por ejemplo, el movimiento por mejoras salariales empieza bastante temprano, expresando una demanda de mayores ingresos para una mejoría de la condición de vida del trabajador. Dicha demanda ha sido ampliada permanentemente por nuevas exigencias que reflejan, sin duda, el crecimiento de las expectativas de las personas. A principios del siglo XX empieza la lucha por los derechos de la mujer expresada en el voto ciudadano y por contar con los mismos derechos que el varón; a mediados de siglo se intensifica la lucha contra el racismo, la discriminación y en pro de los derechos humanos; luego aparecen los movimientos en defensa de las minorías sexuales y, en los años setenta, aparecen los movimientos en defensa del planeta, los animales y la biodiversidad. Es decir, paralelo al movimiento de la lucha nacional de los pueblos contra el colonialismo, y paralelo a las guerras mundiales, se afirman diversos movimientos sociales y políticos que van dejando en claro cuál el sentido de reivindicación de los individuos contemporáneos.

Por lo señalado decimos que hay una tendencia hacia el reconocimiento de los intereses del individuo como persona por encima de otros intereses. Cuando nos referimos a individuo no estamos pensando en individualismo, pues consideramos que este es una perversión del sentido individual de las personas. Hablar de individualismo equivale a hablar de autoritarismo y del poder de uno sobre los otros, subordinando los intereses de todos al interés de uno. En realidad, la gran disputa en el mundo moderno ha sido y es contra el individualismo como expresión del poder colonial de un país sobre otro, del

poder del varón sobre la mujer, del poder de una etnia o de una clase frente a otra. Es decir, el individualismo ha sido y es aliado de formas autoritarias de poder como las dictaduras y tiranías, en tanto que el respeto a los derechos individuales es afín y aliado de la democracia.

4.2. LA NUEVA CONSTITUCIÓN DE LA CIUDADANÍA

En esta orientación es clave remarcar uno de los conceptos importantes de esta época: el de ciudadanía. La ciudadanía comporta una nueva manera de entender la relación con el Estado y en la reflexión contemporánea es asumida como el vértice de la conducta humana. Ser ciudadano equivale al máximo comportamiento ético demandado a la persona en la comunidad política contemporánea, en el Estado. Se trata del mejor comportamiento que coloca el interés público sobre el interés privado, sin desmerecer el papel del privado; es una manera de plantear que para vivir en común, sin renunciar a lo que somos cada uno, debemos pensar en un proyecto colectivo que integre *todas* las demandas de las personas.

La ciudadanía se da en el horizonte del Estado. Son los ciudadanos los que conforman el Estado y son ellos los que determinan sus características, sus pautas y sus objetivos. En ese sentido, la ciudadanía está asociada al contar con derechos emanados de los acuerdos entre ciudadanos al fundar la comunidad política; estos derechos representan los intereses que los ciudadanos exigen que sean reconocidos como inherentes a la condición de seres humanos. El primero de ellos es, naturalmente, el derecho a la vida, seguido por otros derechos que garantizan el desarrollo pleno de las personas. Dichos derechos son consagrados por la ley, que es la norma fundamental que guía los pasos del Estado.

Es en relación con la ciudadanía que hoy en día se plantea que existen *máximos* y *mínimos* (Cortina: 2003) en su compresión. Se habla de una *ética de máximos* cuando se reconocen los valores fundamentales que guían el comportamiento de las personas; como hemos ya mencionado en los capítulos 3 y 4 de la primera parte. Esos valores están vinculados con lo que cada persona considera fundamental de acuerdo a sus creencias políticas, religiosas y sociales; son sus valores de justicia, su noción del bien, su perspectiva de la libertad o de la solidaridad. En realidad, los valores que tiene un individuo sobre la vida y sobre la religión, por poner algún ejemplo, no pueden ser generalizados a todos. En un mismo Estado puede darse el caso de existir personas de diversa orientación religiosa y con creencias diferentes. En esos casos –que casi se da en la mayoría o totalidad de los estados–, las creencias de un grupo o de un individuo no pueden constituirse como el valor de referencia para todos.

La *ética de mínimos* considera que los valores absolutos que guían el comportamiento de las personas no son los principios que deban colocarse como criterio normativo de la vida del Estado. La norma no puede estar expresada por ideales máximos, sino por criterios mínimos y básicos que faciliten la vida en común y que garanticen los derechos de todas las personas. Hablamos entonces de una *ética de mínimos* que se basa en el respeto de los ciudadanos a las leyes y en su compromiso para con el Estado en cuestión. El ciudadano se compromete a respetar los valores, prácticas y leyes de *su* Estado. Naturalmente, tiene todo el derecho de cambiar las leyes y las normas si no son las más adecuadas y, es más, tiene todo el derecho de irse a vivir a otro Estado si las leyes o la situación en el país no son convenientes para él.

La ciudadanía es comprendida en esta perspectiva como una *ética de mínimos*, como una ética de comportamiento en el Estado que toma en cuenta la realidad concreta de los ciudadanos. La *ética de máximos* está vinculada con la moral individual de cada persona, que justamente por la diversidad de los valores y de las culturas no puede ser el punto de acuerdo para la constitución del Estado. El ciudadano es libre de vivir esta moral de máximos en el Estado, pero no puede transformarla en la norma de convivencia para todos.

Nos parece que el debate sobre ética y sobre moral adquiere una nueva situación con estas últimas consideraciones sobre la *ética de mínimos y de máximos*. Efectivamente, la vieja perspectiva que asociaba el comportamiento ético a la comunidad, se mantiene en lo central, pero afirmando aquellos elementos que son necesarios a la vida en común; en tanto que los valores de una *ética de máximos* quedan en el horizonte del individuo.

5. LAS EMPRESAS Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

Como hemos podido apreciar, los cambios que se han desarrollado en los tiempos modernos y contemporáneos tienen que ver con la aparición del Estado, pero principalmente, con la transformación de la condición humana. Este es el horizonte general en donde situamos el concepto de Responsabilidad Social Empresarial o Corporativa. Hay elementos que pueden precisar mejor estas ideas y, naturalmente, son los que están adscritos a la actividad netamente productiva y empresarial.

5.1. NUEVAS FORMAS DE PRODUCCIÓN. DE LA PRODUCCIÓN EN MASA A LA PRODUCCIÓN DE CALIDAD

Los tiempos modernos son tiempos de cambio en todos los órdenes. No solo son los cambios políticos, en el medio ambiente o en la cul-

tura, también son los cambios en la forma de producir los bienes y en las maneras de pensar. La modernidad trajo la industria y también los sucesivos cambios en los modelos industriales. La industria supone una modificación de las formas productivas feudales, donde la actividad estaba centrada en la producción agrícola y pecuaria, y giraba alrededor de la tierra. La industria supuso una emancipación de la actividad agropecuaria y planteó el desafío de poder crear todo tipo de bienes para cubrir las necesidades humanas.

La actual revolución industrial no ha cambiado de objetivo, es decir, el de producir bienes para el consumo masivo de la población. Lo que ha estado siempre en cuestión han sido las características tecnológicas de esta producción. Las técnicas de producción han sido mejoradas de manera intensa, acicateadas por la presión social, por las ganancias que reporta la producción y comercialización de los bienes, y también por las mejoras científicas que se le han hecho. Estos elementos y otros más han configurado a largo de varios siglos una hegemonía de la producción industrial en casi todo el globo terrestre. La industria del siglo XVI es totalmente irreconocible para las industrias contemporáneas; parece estar más vinculada con las formas medievales de producción que con las actuales formas de producción, pero no se puede invalidar como el origen de la industria moderna.

Lo que conviene resaltar en este proceso es un punto que puede explicar la propia dinámica de la industria actual y que tiene que ver con lo que queremos presentar como RSE. Se trata de la tendencia hacia la calidad en la producción de las empresas. Definitivamente este no fue un elemento destacado en la producción moderna inicial e incluso en la producción industrial, avanzado el siglo XX. Empero, era un elemento importante aún para esa producción inicial, y lo decimos porque los teóricos del liberalismo siempre sostuvieron que la industria creaba *bienes* que eran útiles a la población. Esto se amparaba en la idea de que si una industria no produce *bienes útiles* es obvio que no tendrá beneficios y quebrará. Por ello pensamos que este elemento de la producción de *bienes,* aunque no haya sido resaltado en la producción industrial anterior, no significa que no tuviera un peso muy importante.

La producción de bienes es un antecedente de lo que ahora denominamos producción de calidad. La calidad refuerza el sentido primordial de la producción de los bienes. Lo novedoso hoy es el papel que adquiere está orientación, pues la cuestión de producir calidad ha pasado incluso a la manera de considerar a la propia población humana, por ejemplo, el concepto de *calidad de vida* utilizado en las ciencias sociales puede ser una muestra de ello.

Lo interesante de lo que vamos argumentando es que la producción de calidad se intensifica en el mundo empresarial por la competencia de otras empresas que ofrecen los mismos productos. El argumento de la *mejor* calidad de *su* producto invita a que los consumidores lo prefieran a los otros bienes; es decir, la exigencia de calidad se construye en una competencia sin límite frente a otros productos. La calidad, además, es vista en otras dimensiones: es el caso de cómo las empresas observan las diferencias sociales, de ingreso y de clase, tratando de cubrir de productos *ad hoc* a cada segmento de clase o población. Todos serán de calidad, pero los clientes más exigentes tendrán los mejores bienes y ciertamente pagarán más por ellos. La calidad de los bienes, la calidad de la venta de los mismos, su presentación y otros puntos más, van de la mano con este nuevo sentido de la actividad productiva.

Conviene, no obstante lo dicho, ir un poco más allá. ¿Qué sucede cuando el tema de la calidad ingresa a revisar las maneras en que el producto se ha elaborado? Puede ser un punto a favor de una empresa en la competencia de *sus* productos. Mostrar cómo se ha elaborado y toda su fabricación es un elemento que puede ser provechoso para la venta del producto; incluso, podríamos señalar que la empresa muestra su mejor rostro al indicar que los insumos utilizados son de los mejores. Esta tendencia se ha ido acentuando con mucha fuerza en estas últimas décadas, hablando incluso de *calidad total*. Este concepto expresa, sin duda, que la calidad abarca todos los momentos del proceso productivo, hasta su venta y comercialización. Los artículos o bienes de calidad son los preferidos por la población y por ello, los adquiere y los consume.

5.2. LA RSE, UN DESAFÍO ÉTICO AL MUNDO EMPRESARIAL Y SOCIAL CONTEMPORÁNEO

En realidad, podemos pensar que si la empresa se lleva bien con la población local, con sus trabajadores, con sus proveedores y con el entorno ambiental, tiene muchísimas más posibilidades de mejorar sus ingresos, su imagen y su permanencia en el tiempo. La idea que se transmite es que haciendo las cosas bien, se pueden hacer buenos negocios. En este horizonte es que aparece la idea de RSE como un componente fundamental del proceso industrial contemporáneo. La RSE nace, pues, como un elemento que está indisolublemente unido a la calidad de la producción en el interés de generar más rentabilidad.

La empresa contemporánea se ve obligada a contar con una nueva conducta moral, exigida por la competencia, y la mayor presión viene por la producción de bienes de calidad. Pensamos por ello que lo que influye poderosamente en las empresas actuales es la compe-

tencia. Ello las está llevando a un nuevo punto: contar con una certificación en cuestiones de moral. La empresa, para ser exitosa, debe ser buena, y esto parece que envuelve a las ideas de esta época.

Aquí nos asalta una pregunta: ¿la moralidad de las empresas está vinculada con el interés generado por la competencia actual entre las mismas o hay algo más en términos estrictamente morales?, ¿de verdad es una actitud moral o es el interés egoísta de siempre, pero renovado? Tenemos la impresión de que el comportamiento de la empresa y sus exigencias de calidad en la producción, en los insumos, en la elección de proveedores puede tener un nuevo sentido cuando apreciamos hoy el inmenso desarrollo y madurez de las personas. El asunto no es blanco o negro. Lo que sostenemos es que no son finalmente las empresas las que pueden decidir todo, también está la gente común que con sus decisiones va delineando un camino de comportamiento. Probablemente, si las personas no exigieran productos de calidad, normas adecuadas de conducta y otros asuntos más, las empresas no tomarían tan en serio la exigencia sobre la calidad y la excelencia de sus productos. Por ello pensamos que es la maduración de las condiciones subjetivas lo que le ha exigido al mundo empresarial ponerse a tono con la cultura y los gustos de la gente. Las personas tienen gustos más refinados y mayor sensibilidad moral frente a la explotación y a la barbarie; no están dispuestas a consumir productos de dudosa procedencia y que son, a su vez, conseguidos a costa del trabajo esclavo de personas o de dañar el medio ambiente. Estos nuevos criterios morales son un impedimento para industrias que piensan que pueden producir cualquier cosa y de cualquier manera.

He aquí el desafío ético de las empresas modernas y contemporáneas y se llega a él por la dinámica interna del proceso productivo, como hemos visto, y por el crecimiento y el *empoderamiento* de los sujetos. La empresa contemporánea tiene que respetar estándares de conducta ética propuestos por el Estado y tiene que ser a los ojos de los ciudadanos –muchos de ellos sus clientes– una organización que cuenta con *buenas prácticas*, articulada al desarrollo y al bienestar de la comunidad.

Esta práctica de RSE, como señala la Organización Internacional de Estandarización (ISO, por sus siglas en inglés), consiste en la

> "Responsabilidad de una Organización ante los impactos que sus decisiones y actividades ocasionan en la sociedad y en el medio ambiente, mediante un comportamiento ético y transparente que: contribuya al desarrollo sostenible, incluyendo la salud y el bienestar de la sociedad; tome en consideración las expectativas de sus partes interesadas; cum-

pla con la legislación aplicable y sea coherente con la normativa internacional de comportamiento, y esté integrada en toda la Organización y se lleve a la práctica en sus relaciones" (ISO, 2010).

Claramente, las responsabilidades éticas pueden ser advertidas en esta propuesta. Incluso esta orientación de RSE debe mirar el futuro y a las nuevas generaciones, como señaló el Informe Brundtland en 1987 al sostener que se trata de "[…] satisfacer las necesidades del presente sin poner en peligro la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer sus propias necesidades". En buena cuenta se habla en estos documentos de estándares de conducta moral, que tienen que ver con lo social, lo productivo y lo ambiental.

El mundo financiero percibe también la nueva orientación. Para el Banco Mundial, la RSE se presenta como "[…] el compromiso de las empresas para comportarse éticamente y para contribuir al desarrollo económico sustentable, trabajando con todos los *skateholders* relevantes para mejorar sus vidas de maneras que sean buenas para la empresa, la agenda del desarrollo sustentable y la sociedad en general" (Abreu y Herrera, 2008). En la misma línea, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) señala que la RSE "[…] es una visión sobre la empresa que concibe el respeto a los valores éticos a las personas, a las comunidades y al medio ambiente, como una estrategia integral que incrementa el valor añadido y, por lo tanto, mejora la situación competitiva de la empresa" (Abreu y Herrera, 2008). Para la banca de fomento internacional, es claro que el concepto de RSE es un instrumento para lograr mejores utilidades. Queda claro que los ángulos son diferentes de acuerdo con los sectores que impulsan la RSE. Sin embargo, el tema ya está en la agenda hace un par de décadas.

Desde nuestro punto de vista, la nueva perspectiva no se confunde con el concepto de filantropía. La ética es compromiso y responsabilidad, en tanto la filantropía es un acto de gratuidad. Tampoco debe confundirse con las ideas de inversión social por parte de la empresa y menos con la política social de la empresa. En realidad, tanto la inversión social como la política social de la empresa representan un beneficio para la empresa y a veces también para la comunidad, pero no estamos refiriéndonos a ello cuando hablamos de RSE. La RSE es una actitud, una conducta y un compromiso ético con la población, con sus trabajadores y con la comunidad de parte de la empresa; se trata de una nueva manera de convivir.

Estamos más en el mundo de los derechos y deberes ciudadanos, que en el mundo de la generosidad o de la buena voluntad. Los negocios deben estar sujetos a la conducta ética. Quizá en esta línea un concepto que guarda una mayor relación con lo que estamos sos-

teniendo sea el de una ciudadanía corporativa o empresarial. En este concepto se trataría de un "[…] compromiso ético y filosófico de desarrollar un negocio de forma socialmente responsable. Las empresas como miembros de una comunidad deben comportarse como 'buenos ciudadanos corporativos', ajustados a la ética y al respeto por las personas y el medio ambiente" (SCG: 2007; énfasis original). Esta nos parece una reflexión interesante, porque, sin negar la perspectiva de hacer negocios coloca la cuestión ética como la piedra angular.

5.3. LAS EMPRESAS Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

La discusión alrededor del tema de la RSE es relativamente nueva. En muchos países que no son centrales en el mundo, que han sido vistos como tierras de conquista para el mundo de las grandes empresas y donde la opinión de las personas no ha sido escuchada, la lucha por exigir responsabilidad a las empresas puede ser una tarea vital. Recordemos que la historia de la modernidad no es precisamente elocuente en este tema; basta recordar la servidumbre indígena, la explotación de los trabajadores y la dolorosa experiencia de la esclavitud. En los tiempos modernos, la práctica empresarial durante muchísimo tiempo no respetó los derechos de los trabajadores, de las personas y del ambiente.

Será a partir de los años sesenta del siglo XX, con la presencia de empresas extranjeras articuladas a la explotación de recursos naturales, comunicaciones o de minas, que se empieza muy débilmente a conocerse el tema, aunque no hay muchas acciones públicas en esta orientación. En realidad, podemos hablar propiamente de RSE a mediados de los años ochenta y en los años noventa como exigencia para que las empresas, tanto ubicadas en sectores de explotación de recursos naturales como otras, respeten el medio ambiente y los derechos sociales. Los derechos de los trabajadores no eran parte todavía de la discusión sobre RSE y tampoco la relación de las empresas con las poblaciones locales. El tema recién se mueve en el ámbito de políticas sociales y se lo piensa útil para menguar las tensiones con la población. Baltazar Caravedo en el año 1998 sostenía que en la RSE "[…] no bastan las acciones esporádicas o de carácter filantrópico, sino que tiene fines más precisos, pues está articulada con la dinámica interna de la empresa. La RSE busca una identificación de los trabajadores con la empresa, pero también establecer vínculos y acciones que demuestren un compromiso con la comunidad, un interés por ella" (Caravedo, 1998). Caravedo estaba pensando en reducir conflictos, sea entre el capital y el trabajo o sea con la población local. Esto evidencia con toda claridad el sentido inicial que tenía la RSE.

Lo real es que la RSE supone una nueva actitud para encarar el desafío que tienen los empresarios. Por las malas prácticas que muchas empresas han desarrollado y que algunas todavía siguen desarrollando, la imagen de los empresarios no es la mejor, todo lo contrario, ha sido símbolo de arbitrariedad, de inmoralidad, de corrupción y de explotación a los trabajadores. En el imaginario popular, el empresario no ha gozado de la estima de hombre de bien.

5.4. LA FORMACIÓN DE UNA ÉLITE INDUSTRIAL CON RESPONSABILIDAD SOCIAL

El gran desafío de que las empresas cuenten con una práctica sostenida y coherente en relación con la RSE significa que podamos imaginar una nueva manera de convivir y de establecer las relaciones entre el capital y el trabajo, entre la empresa y el Estado, y entre este y la población. Esta nueva relación debe colocar el interés de los ciudadanos como la piedra angular de la vida empresarial. Así, la empresa recuperaría su papel ético de productora de *bienes* para la sociedad y dejaría, en el segundo plano, sus intereses materiales.

Alguien podría decir que ello representa una ingenuidad y que lo que mueve a las empresas son sus márgenes de rentabilidad. Las empresas, además, se mantienen porque tienen ganancias. Pero, también, podría haberse pensado hace algunas décadas que el tema de la RSE era un sueño y algo imposible de realizar dada la tensión y la intensa competencia de las empresas en esos tiempos. Sin embargo, el sueño se va haciendo realidad no por la virtud de las empresas, sino por la exigencia de las personas y este es el punto que hemos remarcado a lo largo de todo este capítulo. Lograr que la práctica de la RSE se instale como una política consistente de las empresas, sean estas grandes, medianas o chicas, significa que la conciencia ciudadana de los individuos ha crecido y que no hay lugar para que existan relaciones de corrupción, oportunismo e inmoralidad. Estamos observando, así, que contar con la RSE resulta una consecuencia de la vida moral de las personas que a su vez fortalece su propia conciencia ciudadana.

El desafío es inmenso para los empresarios, porque se trata de tener una élite de nuevos empresarios que piensen en el bienestar de sus países y se transformen de capitanes de industria –que muchos ya lo son– en capitanes de la construcción ética y política. Si la industria –como es razonable en los tiempos modernos– se transforma en el eje productivo de la vida nacional es natural que sus líderes asuman su responsabilidad en el modelo político que se debe tener. Esto supone dejar de pensar exclusivamente en las utilidades y las prebendas de sus negocios, y empezar a pensar en el país como un

espacio de vida humana que debe contar con altísimos niveles de educación y cultura. El proyecto de un Estado democrático y con cultura ética debe ordenar el pensamiento de los industriales nacionales y debe guiar sus actividades productivas. El industrial debe tener utilidades, pero debe ganarlas dentro del horizonte de servicio a la comunidad.

Definitivamente la RSE es un reto para todos, pero lo es más para los empresarios, pues estos tienen que tejer adecuadamente sus relaciones morales con el Estado, con sus trabajadores, con la comunidad y con el medio ambiente. Ese nos parece el desafío moral que los empresarios enfrentan en estos tiempos.

Tercera parte

LA IMPORTANCIA DEL *SABER VIVIR* EN EL MUNDO

Capítulo 1

EL CAMBIO CLIMÁTICO

DESDE HACE UN BUEN TIEMPO se habla de cambio climático y de que este afecta las condiciones de la vida del planeta. Es importante señalar desde el principio que el cambio climático al que nos referimos es el causado por la actividad humana.

Por todos es conocido que en la inmensa historia del planeta la naturaleza ha generado y continuará generando sus propios cambios en la atmósfera terrestre; pero el cambio climático al que aluden las preocupaciones de los científicos especializados y los ciudadanos en la actualidad es el causado por acción del ser humano (IPCC, 2014).

1. LA CUESTIÓN DEL CAMBIO CLIMÁTICO

La razón del cambio climático obedece, entre otras, a la acción que se ejerce sobre la atmósfera con la emisión de gases que son originados por la quema de combustibles fósiles y que producen el llamado efecto invernadero. Así, tenemos que la utilización masiva de recursos como el carbón, el petróleo y el gas son responsables de las emisiones de dióxido de carbono y de otros gases como el metano y el óxido nitroso; también están los clorofluorocarbonos (CFC)[1] usados en extingui-

1 El Protocolo de Montreal, que tuvo como tema la protección de la capa de ozono, estableció que 1996 era la fecha límite para eliminar la producción y el consumo

dores, aerosoles, refrigerantes, disolventes y otros que contribuyen al efecto invernadero pero su impacto ha sido menor.

Los gases, al no poder ser reabsorbidos por la naturaleza, generan el conocido calentamiento global. A lo largo del último siglo este efecto ha ido incrementando de manera significativa la temperatura del planeta y en la actualidad nos acercamos a 1º C. de aumento en la temperatura terrestre, como señala el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés)[2], lo que genera graves cambios en la atmósfera, en la vida marítima y en la terrestre.

En el análisis de esta segunda problemática, la de la temperatura, encontramos luces más precisas sobre las responsabilidades que tiene la especie humana en su aumento. Según el Artículo 1 de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre Cambio Climático (CMNUCC), el cambio climático es:

> "[…] un cambio de clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera mundial y que se suma a la variabilidad natural del clima observada durante períodos de tiempo comparables" (Naciones Unidas, 1992).

Esta definición de cambio climático que se usa comúnmente no se refiere únicamente a la modificación natural que se opera en el clima a lo largo de la historia del planeta, sino particularmente a los efectos que produce la actividad humana en el clima que, como se señala en la cita que precede, se *suma* a la variabilidad natural del clima.

Debemos decirlo con claridad: lo que origina el cambio del clima, en términos generales e históricos en el planeta, tiene muchas causas. Algunas de ellas son de origen externo, como las variaciones del sol, las variaciones de la órbita terrestre que ha dado pie a los períodos glaciares e interglaciares, y también el impacto de los meteoritos. Otras, de origen interno como han sido la posición y la formación de los continentes, el movimiento de los océanos, el campo magnético terrestre y la composición de la atmósfera. Pero a todo lo señalado se le *suma* la actividad humana que lo incrementa.

---

de clorofluorocarburos en los países desarrollados. El Protocolo de Montreal sobre Sustancias que Agotan la Capa de Ozono es un acuerdo internacional adoptado en Montreal en 1987.

2 El IPCC fue creado por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y la Organización Meteorológica Mundial (OMM) en 1988, como grupo de carácter científico e intergubernamental que tiene como objetivo brindar una visión científica clara sobre el cambio climático y sus posibles repercusiones medioambientales y socioeconómicas.

Podemos considerar que esta actividad es causa *reciente* –si hablamos en términos gruesos de la edad de la tierra– y *significativa* de la modificación del clima del planeta.

1.1. LA PREOCUPACIÓN POR EL INCREMENTO DE LA TEMPERATURA

La preocupación de los científicos del mundo, y en particular, la de los del IPCC, es que se acelere –aún más– el incremento de la temperatura durante el transcurso del siglo XXI. Si las cosas siguen como están, es decir, si se sigue en la misma dinámica de utilización de recursos fósiles, llegaríamos para mediados de siglo a un escenario muy grave con cerca de 4º C más de temperatura. Algunos incluso, señalan que se podría llegar hasta los 6º C hacia 2090. Esto constituiría un escenario realmente dantesco que pondría en riesgo toda la vida en el planeta (IPCC, 2007).

En cierto sentido, el debate sobre quién es el responsable del aumento de la temperatura en el mundo no parece ser el primer problema que enfrentamos en esta discusión porque la realidad indica que ya estamos sumergidos en el problema y el aumento de la temperatura es evidente. El principal problema, a juicio nuestro inobjetable ya, es el incremento de la temperatura del planeta, que como acabamos de señalar se ha incrementado en lo que va del siglo XX en aproximadamente 1° C.

Tenemos que partir de este hecho inobjetable que expresa el incremento paulatino de la temperatura. Lo que observamos es que la temperatura está aumentando y no hay signo que muestre una tendencia diferente. Este problema objetivo debe llamar nuestra atención y debe movernos a buscar y tomar acciones y políticas concretas para enfrentarlo. No obstante, nos hemos enfrascado durante buen tiempo en la discusión sobre el origen de este fenómeno y si está directamente ligado a las acciones y actividades humanas o si es parte del cambio natural que experimenta el planeta regularmente.

Detrás de estas discusiones están las posturas de *negacionistas* del cambio climático que no reconocen la existencia de un cambio climático de origen antrópico y que buscan que continúe la explotación de los residuos fósiles y no asumir sus responsabilidades en cuanto a la mitigación de los gases de efecto invernadero que exige el fenómeno.

1.2. PELIGROS Y CONSECUENCIAS DEL CAMBIO CLIMÁTICO

Las consecuencias que originan este fenómeno del cambio climático son graves y múltiples. Tenemos el caso del ascenso del nivel del mar, el deshielo de los glaciares empezando por los tropicales y los polares, el calentamiento de la superficie de los océanos y el cambio en la circulación de las aguas en el océano, así como la acidificación del agua

de mar por la cada vez mayor absorción de dióxido de carbono (CO_2). Recordemos que el océano absorbe alrededor del 50% del CO_2 generado por la actividad industrial humana.

Nos queda claro que este proceso de calentamiento global genera y generará más problemas, como es el caso de la deforestación, de serios problemas con la agricultura como la desertificación, la extinción de animales, el deterioro y pérdida de ecosistemas, el incremento y desarrollo de enfermedades tropicales y, principalmente, la escasez de recursos como el agua.

A todo lo dicho conviene señalar que el calentamiento del planeta es tratado de manera diferente por los países que se encuentran en vías de desarrollo. En estos países se habla de desarrollo sostenible, de vulnerabilidad, de adaptación y de mitigación y no solo del tema de la mitigación, como se planteó en los países desarrollados antes de la Conferencia de Partes (COP20) de Lima. Esta posición que no tomaba en cuenta los asuntos de la adaptación mostró poco interés de las naciones desarrolladas por asumir sus responsabilidades en la emisión sostenida de los gases de efecto invernadero en los últimos siglos y décadas.

Estas discusiones se han desarrollado y gracias a ellas se ha ido creando una voluntad común de enfrentar las consecuencias que se derivan de prácticas que no respetaron y no tomaron en cuenta el medio ambiente ni el medio natural para el impulso de sus industrias.

2. UNA MODERNIDAD CONSTRUIDA SOBRE PIES DE BARRO, LOS RESIDUOS FÓSILES

Recordemos que el ser humano desde sus primeros orígenes y desde los últimos milenios, y de manera sistemática, ha deforestado los bosques naturales con el fin de crear campos de cultivo y pastoreo; pero lo más significativo ha sido y es la utilización de energía en gran escala para la industria en los tiempos modernos. Esta energía proviene de combustibles fósiles como el carbón, el petróleo y el gas. Estos últimos se encuentran acumulados en el subsuelo a lo largo de la historia. La utilización o quema de estos combustibles ha generado la emisión de gases que producen el llamado efecto invernadero con el consecuente aumento de la temperatura.

¿Cuál es el sentido profundo de la crítica a la utilización de residuos fósiles que producen gases de efecto invernadero? La crítica central a esta práctica está en que la utilización de estos residuos daña el planeta, daña la vida en el planeta y daña a la propia especie humana. Esta situación configura –de seguir en la misma pauta– un proceso que puede destruir la vida humana en la tierra. Este es el peligro que se aprecia por la acción del calentamiento global.

Pero hay algo más importante. La práctica de la industria global actúa sin reconocer los límites de los recursos naturales y que estos no siempre estarán a disposición de las urgencias de los seres humanos. La realidad es que los recursos naturales son finitos y limitados. Este es otro asunto que se suma al debate sobre el medio ambiente en los actuales momentos.

2.1. UNA MODERNIDAD QUE NO HA REVERTIDO LA POBREZA

La modernidad representó una clarinada para el crecimiento y expansión de la especie humana. La llamada *subjetividad* colocó –o buscó colocar– al individuo como dueño de su destino. No obstante, pensamos que el proceso de esa nueva conciencia no ha estado a la altura de los nuevos desafíos. No solo porque no todos son dueños de su destino y ello se expresa en la pobreza que exhibe el mundo actual, sino que los seres humanos no han sabido manejar bien las riendas de su existencia al poner en peligro y riesgo la vida del planeta y en especial, su propia vida.

Son más de doscientos años de modernidad y si bien la especie no está peligro de extinción, como sí lo están otras especies de animales, tenemos que señalar que la inmensa mayoría de los seres humanos vive en pobreza. La pobreza puede ser el indicador más triste para evaluar la conducta humana del mundo moderno. En esta orientación, la modernización, es decir, el proceso social y productivo contemporáneo promovido e impulsado por el Estado nacional, no ha llevado a una real superación de la pobreza. Este es un tema sobre el que conviene hacer una mayor reflexión.

2.2. UN PROCESO DE INDUSTRIALIZACIÓN ENFRENTADO CON LA NATURALEZA

El modelo económico de la globalización imperante y que está presente en la lógica de todas las sociedades nacionales es ciertamente el que ha generado y ha alimentado la desigualdad humana y esta, a su vez, en un círculo perverso, lo mantiene y lo consagra.

Esa relación perversa entre la desigualdad social y la economía actual –que favorece solo a algunos– es la causa de la pobreza y la que lleva al deterioro de los ecosistemas, al uso irracional de los recursos naturales y a la emisión de gases de efecto invernadero. No hay que ir muy lejos para que darnos cuenta de que los responsables de la pobreza de millones de seres humanos en el mundo son también responsables del riesgo que corre la vida en el planeta.

Nos parece muy grave que el utilizar inmensas fuentes de energía no haya redundado en el beneficio de inmensos sectores de la especie humana. Un argumento –favorable a la explotación de los residuos

fósiles– podría haber sido que la inmensa mayoría humana se beneficiaba con la explotación de millones de toneladas de explotación de estos residuos, pero eso no ha sido así. Es más, el beneficio solo ha sido para una pequeña minoría.

El desarrollo industrial no ha tenido consideración con la naturaleza. Esta ha sido considerada solo como fuente de insumos y de recursos para la industria. Desde hace bastante tiempo, diremos siglos, hay un proceso sistemático de extracción y apropiación de metales y de materiales –que poseen algunas regiones del mundo– por parte de sus estados nacionales o por parte de empresas multinacionales. Nadie puede negar el inmenso movimiento de capitales y de minerales que circulan por el mundo y que son la base para los procesos mundiales de la industria. El uso de materiales químicos en la tierra, en los ríos, en los lagos, ha sido una constante permanente de la práctica extractiva. El resultado que tenemos de la actividad minera es, aparte de los problemas de salud de la población de los campamentos y de los trabajadores mineros, un inmenso basural con desechos de residuos tóxicos de mineral. Las cifras del gasto que significaría eliminar estos residuos tóxicos son inmensos.

En el caso de las florestas, se ha desarrollado un proceso sistemático de limpieza de los bosques para la sembrar productos de exportación como aceite de palma, caña de azúcar, madera de diferentes especies y cientos de productos más. Esto se ha hecho sin tomar en cuenta la biodiversidad de los bosques, tanto de animales como de plantas (Omland, 2011). La pérdida de vida es incalculable en estos procesos de deforestación sistemáticos que se operan en muchos lugares del mundo.

Ya señalamos al inicio los efectos perniciosos de la acidificación del mar, de la elevación del nivel del mar y de la muerte de los corales por el aumento de temperatura que se ha producido en los océanos por el calentamiento global. A esto hay que sumarle los residuos sólidos y la basura que se arroja al mar en todo el planeta. El mar es el gran basurero del mundo; esto es gravísimo y pone en riesgo la vida marina y la salud de todos en el planeta. Recordemos que muchas poblaciones de seres humanos viven del mar y pueden literalmente quedar sin alimento y sin recursos de subsistencia por el grave deterioro que este está sufriendo.

3. LA CRISIS AMBIENTAL INCREMENTA LA POBREZA

La pobreza, según la opinión de muchos, es aquella situación que impide al individuo resolver de manera adecuada sus necesidades básicas. El pobre tiene que sacrificar necesidades básicas para cubrir otras necesidades que le son todavía más apremiantes. En este escenario la

condición de pobreza es una condición de esclavitud o como bien dice Amartya Sen, la pobreza es la ausencia de libertad.

En esta mirada de la pobreza se toma nota solo del universo humano, de la vida de la especie humana y la vida entre los seres humanos. No obstante la importancia que tiene esta definición, no se aprecia en ella la relación de la especie humana con su entorno, con el mundo; solo aparece la naturaleza vinculada a la definición de pobreza como carencia de tierra y de agua para el desarrollo de las personas.

En realidad los estudios sobre la pobreza se circunscriben solo al ámbito social, al productivo y a la decisión política que ejercen los estados o las comunidades. Este es su límite. Pero el verdadero límite consiste en no apreciar la relación entre los vínculos humanos y el entorno para comprender de manera integral el fenómeno de la pobreza.

3.1. ¿POBREZA DEL TERRITORIO O TERRITORIO EMPOBRECIDO?

La pobreza lleva consigo un nítido deterioro del entorno. Digámoslo de mejor manera: la desigualdad social y económica presente en la vida de muchas sociedades humanas lleva al empobrecimiento del territorio en el que viven.

No nos confundamos, no es la pobreza del territorio la que origina la pobreza de la gente. La gente siempre ocupó territorios que le podían producir beneficios, los que no le producían beneficios no fueron ocupados. De esta manera, el deterioro producido no se encuentra en los territorios no ocupados por nuestra especie, sino precisamente en los ocupados por ella.

En su mayoría son los pueblos más alejados de las ideas de la modernidad y del proceso de la modernización los que tienen vínculos profundos con el entorno natural. Algunos lamentablemente son los que a los ojos de la actual civilización contemporánea expresan con nitidez la pobreza y la insatisfacción de muchas de las necesidades básicas consideradas como importantes para una vida digna. Muchas sociedades en su lucha por enfrentar la pobreza han destruido los ecosistemas que antaño les dieron sustento. Habrá que reconocer que el incremento demográfico aunado a la desigualdad económica y social existente en las comunidades humanas ha llevado a un proceso de destrucción paulatina del entorno.

Nos debe quedar claro que existe un vínculo estrecho entre la comunidad humana y el territorio. El territorio es el espacio donde se proyecta, plasma y organiza la vida social y económica de los seres humanos. El manejo adecuado del territorio refleja con toda claridad la destreza y la inteligencia de la comunidad para sobrevivir y perdurar. Los seres humanos han ido sorteando las dificul-

tades y han ido saliendo airosos de los desafíos que la realidad les imponía. Queda claro que no seríamos lo que somos como especie si los primeros grupos humanos no hubieran sobrevivido y creado las condiciones para la vida. Pero debemos también reconocer que los procesos de migración interna y externa en muchos lugares del planeta son los causantes de la desertificación, de la pérdida de biodiversidad, de la contaminación y de varias cosas más; lamentablemente, acicateados por la necesidad, los pobres contaminan y deterioran el territorio. Un ejemplo contundente de ello es la llamada minería ilegal.

3.2. LOS POBRES Y EL MEDIO AMBIENTE

El Programa de la Naciones Unidad para el Medio Ambiente (PNUMA) sostiene, en esta orientación, que existe una relación estrecha entre pobreza y medio ambiente, y señala además tres elementos a tomar en cuenta.

El *primero*, que la economía de las familias más pobres depende de la salud de los ecosistemas y de su productividad. En *segundo* lugar, que las familias pobres ven limitadas sus capacidades y derechos para realizar una adecuada gestión del medio ambiente debido a que carecen de derechos sobre los recursos naturales –como la tierra y el agua– y que cuentan con un débil acceso a la información y al mercado. Y finalmente, en *tercer* lugar, observa que los riesgos del medio ambiente como desastres naturales y el impacto del cambio climático limitan el acceso a los medios de subsistencia de las familias y su capacidad para salir de la pobreza (PNUD-PNUMA, 2009).

El punto de debate aquí es el relativo al desarrollo sostenible. Este, como su nombre lo indica, busca un tipo de desarrollo humano que esté identificado y articulado estrechamente con el medio ambiente. Se trata de proponer un desarrollo humano, social y económico realizado de la manera más cercana y adecuada con el medio ambiente.

3.3. LOS LÍMITES DEL PROGRESO *ILIMITADO*

El desafío es, entonces, tener la capacidad de colocar un límite a las pretensiones de *progreso ilimitado*, como señaló las Naciones Unidas en 1987: “[…] desarrollo sostenible, que implica satisfacer las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para cumplir sus propias metas y necesidades” (ONU, 1987). Esto significa ponerle fin al consumo desproporcionado de los recursos que provee la naturaleza. En esta orientación hablamos de recursos renovables que puedan sostenerse en el tiempo y de políticas de desarrollo social y económico adecuadas y rentables. Esto se vuelve crucial cuando los países y los estados nacionales menos industria-

lizados enfrentan problemas de pobreza y la ausencia de verdaderas políticas de desarrollo humano y social.

Por ello, deberíamos esforzarnos por generar propuestas de adaptación que sean creativas en diversos órdenes de cosas. Ellas pueden estar en la conservación de la diversidad biológica, en el uso sostenible de los recursos naturales agua y tierra, en el manejo adecuado de los ecosistemas, en propuestas específicas para el cambio de matriz energética, en la creación de modelos alternativos de producción y consumo, en nuevas propuestas sociales que alivien la vulnerabilidad en la que viven los pobres, en el manejo inteligente y sostenible de las ciudades, y en el esfuerzo de reencontrarnos con la práctica adaptativa milenaria que los pueblos originarios han desarrollado y que deben articularse con los conocimientos que la ciencia y la técnica moderna nos brindan.

4. LA NECESIDAD DE UNA NUEVA FORMA DE VIVIR Y UNA NUEVA MATRIZ ENERGÉTICA

No resulta exagerado afirmar que son los grupos de poder económico y político los que principalmente deterioran la naturaleza. Efectivamente tanto a nivel global como local existe una clara y rotunda percepción de esta afirmación. A nivel local el afán de lucro permite muchas veces la contaminación y el uso irracional de los recursos.

A nivel global le compete a los estados más desarrollados la responsabilidad política y económica de regular la emisión de gases de efecto invernadero propiciadas por sus industrias. Sabemos que las mayores emisiones de gases de efecto invernadero se desarrollan en países desarrollados. De esto no nos cabe duda, pero decir esto no es sostener toda la verdad; esta es una parte de la verdad.

Desde una perspectiva global no podemos decir que los países llamados en vías de desarrollo no contribuyen al deterioro del planeta. Muchos de estos y durante bastante tiempo han sostenido y mantienen una agricultura de exportación que ha eliminado bosques y forestas; no han tenido tampoco mucho reparo en impulsar la producción minera. El proceso fabril contemporáneo empieza en la extracción de residuos fósiles y de minerales en muchos países en desarrollo y continúa su proceso en las diferentes industrias productivas del centro del mundo. Hay una articulación establecida por siglos. Los países productores de materia prima no pueden argüir inocencia en este terreno porque son parte de un sistema productivo global que no está pensando en el bienestar del planeta, ni en el de la población humana.

El modelo hegemónico y productivo contemporáneo, que arrastra tras de sí a todos los pueblos del mundo, es un modelo que usa

en demasía carbono y con ello pone en riesgo la salud del planeta. De lo que se trata es de proponer un *modo de vida* articulado con la relación de los seres humanos y el entorno, y que tome en cuenta la finitud de los recursos y el daño que producen los gases de efecto invernadero, y plantee una transformación de la matriz energética que se usa en el mundo.

4.1. VULNERABILIDAD, ADAPTACIÓN Y MITIGACIÓN

Los conceptos de vulnerabilidad, adaptación y mitigación están vinculados a enfrentar directamente los problemas del cambio climático. El cambio climático puede colocar en grave riesgo a zonas del planeta y comprometer seriamente la naturaleza, la vida animal y vegetal y por ende, la humana. Por esto se trata de enfrentarlo con políticas que ayuden a los pueblos a adaptarse a las nuevas situaciones que representan los cambios y a mitigar los riesgos que puedan causar los trastornos derivados de este problema. Los efectos del cambio climático están reduciendo sostenidamente las oportunidades de vida de los pobres y en especial, el futuro de las nuevas generaciones. El mundo del futuro se presenta más complicado para las nuevas generaciones, y eso crea ansiedad y temor; un planeta en el que se incrementa sistemáticamente la temperatura crea condiciones más difíciles para la vida.

En América Latina las posibilidades de desarrollo humano y sostenible se están reduciendo drásticamente por un marcado y sistemático deterioro del territorio que combina trágicamente varios elementos: la explotación de recursos naturales mineros y de hidrocarburos, una intensiva agricultura dedicada a la exportación, una industria adicta a los combustibles fósiles, la reducción de sus glaciares y la destrucción del bosque amazónico.

Los elementos que configuran esta *multiplicación* de la vulnerabilidad son varios: los problemas relacionados con el uso y gestión del agua; la inclemencia del clima sea por el calor o por el frío; el incremento de las enfermedades tropicales como el dengue, chikungunya, zika, uta, entre otras; el deterioro y sobreuso de las tierras; la pérdida de vivienda e infraestructura y la falta de servicios; y el riesgo de desastres de todo tipo como inundaciones, sequías, aludes, *huaicos* y tempestades, entre otros.

4.2. UN NUEVO MODELO DE DESARROLLO

La utilización de energía proveniente de combustibles fósiles ha organizado el mundo en función solo de los intereses de la industria; esta lógica coloca en clara desigualdad a los pueblos y seres humanos que no cuentan con un desarrollo de esta. La guerra y el dominio

territorial por contar con los recursos necesarios han sido y son una constante en el mundo de hoy. Esto, con toda seguridad, expresa más la ambición de poder que un manejo adecuado de la naturaleza. Urge, pues, un nuevo modelo de desarrollo que genere la posibilidad de impulsar nuevas fuentes de energía limpia que sean sostenibles y que no dañen el planeta, la vida y a la especie humana.

Una sociedad de ciudadanos exige que todos tengan lo necesario para una vida digna y por ello, el acceso a la energía limpia es un derecho. Todo esto significa una nueva conducta ética para el futuro y para enfrentar los desafíos del cambio climático. ¿No puede haber acaso un modelo de crecimiento económico y de desarrollo humano que no utilice carbono y que no dañe el planeta? En otras palabras: ¿podría existir un modelo de crecimiento económico que no propicie la pobreza humana y que no deteriore el entorno?

4.3. LA NECESIDAD DE CONTAR CON UNA AGENDA AMBIENTAL

Tener una agenda ambiental significa colocar un tema de relevancia científica y política en el escenario político nacional (Estado) o internacional y también significa colocarlo en la conciencia de todos los miembros de la comunidad. Colocar la cuestión ambiental como un tema de la agenda nacional de un país o del mundo constituye un logro fundamental para los esfuerzos de lucha contra el cambio climático.

Debemos esforzarnos por lograr acuerdos que realmente reduzcan el nivel de los gases de efecto invernadero. Estos son los ejes centrales de los debates de todas las reuniones de las conferencias de partes (COP). Lo que se ha logrado hasta ahora es importante, pero todavía no se logra reducir significativamente el uso de los gases de efecto invernadero (Pulgar Vidal, 2016). Nadie podrá decir que es una tarea fácil, pero hay todavía muchos intereses en juego que limitan o detienen el uso de las energías renovables.

El debate, sin embargo, no se reduce a los asuntos de mitigación, sino que también tiene que insistir en temáticas fundamentales para que la especie humana se adapte a los nuevos requerimientos que exige un mundo sin carbono. Deberíamos esforzarnos por generar propuestas de adaptación que sean creativas e innovadoras en diversos órdenes de cosas:

- En la conservación de la diversidad biológica.
- En el uso sostenible de los recursos naturales agua y tierra.
- En el manejo adecuado de los ecosistemas.
- En propuestas específicas para el cambio de matriz energética.

- En la creación de modelos alternativos de producción y consumo.
- En propuestas sociales que alivien la vulnerabilidad en la que viven los pobres.
- En el manejo inteligente y sostenible de las ciudades.
- En el reencuentro con la práctica de adaptación que el mundo andino y el amazónico han desarrollado durante milenios y en su articulación con los conocimientos que brinda la ciencia moderna.

En suma, se plantea una agenda para hacer todo lo necesario para preservar la vida en el planeta y dentro de él, la vida humana. Ello exige rectificar prácticas y enmendar rumbos, así como crear nuevos modelos de convivencia y de relación entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza.

5. PROPUESTAS ESPECÍFICAS PARA LA PROBLEMÁTICA AMBIENTAL

Lo que queremos presentar son cinco planteamientos sobre el tema tratado en este capítulo. Estamos pensando en los países latinoamericanos y en especial en el Perú.

El *primero* de ellos resalta la preocupación frente a los riesgos a los que pueden estar sometidos los países en razón del calentamiento global. El reconocimiento de la *vulnerabilidad* de los países en materia ambiental es, a nuestro entender, el tema principal de esta propuesta.

Los resultados de esta multiplicación son la pobreza de inmensos sectores de la población rural y urbana que viven en contacto directo con el entorno; la reducción de los recursos hídricos para la agricultura y la ganadería, y para el consumo humano; y las dificultades de mantener un modelo productivo de corte centralmente extractivo y primario exportador articulado con toda nitidez al entorno.

El *segundo* planteamiento tiene que ver con el asunto de la *mitigación*. Aunque los países de la región no generen una proporción decisiva de la emisión de los gases de efecto invernadero, ello no puede significar que se deban descuidar las tareas de control de su emisión y que no se hagan todos los esfuerzos por reducir las emisiones en la industria manufacturera, en las actividades extractivas de gas, petróleo y de minerales, y principalmente en el manejo del suelo.

Sabemos además que la deforestación, la destrucción de bosques y el incremento de tierras para cultivos de exportación son la principal causa en la emisión de gases de efecto invernadero, en particular del metano. Las tareas de mitigación –control y construcción de sumide-

ros– son sumamente importantes en esta orientación y deben estar articuladas a los temas de fondo en materia ambiental.

El *tercer* planteamiento de nuestra propuesta es el reconocimiento de que el *conocimiento ancestral y la sabiduría de los pueblos originarios* en materia ambiental es un instrumento fundamental para enfrentar las estrategias de adaptación y de mitigación que requerimos.

La capacidad de resiliencia y de adaptación de la población originaria puede transformarse en un firme apoyo para encarar las tareas que exige el desafío ambiental. Las competencias y capacidades desarrolladas a lo largo de siglos como el manejo policíclico de los cultivos en diversos pisos ecológicos, el uso de los recursos hídricos en las comunidades y pueblos, además de las diversas y complejas formas de cultivos –que van, por poner algunos ejemplos, desde la organización de *camellones* en la puna, pasando por las *amunas*, hasta la agricultura típica en selva–, se pueden transformar en modelos que ayuden a pensar en tecnologías alternativas que permitan apoyar a la agricultura y a la ganadería que estarán en serios riesgos por los efectos climatológicos.

El *cuarto* punto que nos parece decisivo es la *organización del territorio* para hacer frente a los desafíos mencionados. El ordenamiento territorial exige repensar cada país, sus sociedades y pueblos, sus recursos y su modelo productivo.

La vieja tradición andina, por ejemplo, configuró una mejor adaptación humana al entorno, y por ello, a pesar de la pobreza que ha significado la exclusión de millones en estos siglos, esa vieja adaptación le ha permitido a la población quechua, aimara y a las poblaciones amazónicas sobrevivir e incluso, desarrollarse a pesar de la exclusión. El período colonial debe ser considerado como un momento de *desorden territorial y de desorganización de la población*. Los nuevos estados nacionales republicanos no han logrado revertir esa tendencia colonialista y los procesos de globalización han re-estructurado el espacio y los territorios nacionales en direcciones muchas veces ajenas al sentido nacional de los ciudadanos.

La propuesta no es huir de la globalización, sino de colocar las cosas en su sitio y de tener una mirada más propia, más local. Los conflictos sociales y ambientales reflejan meridianamente este grave desorden en nuestros territorios. El ordenamiento territorial en la actualidad no puede significar solo ordenar los territorios de un país en función del mercado externo, sino de ordenarlos principalmente en la perspectiva del desarrollo social y humano de acuerdo y con respeto del ambiente.

El *quinto* y último planteamiento es el de contar con una propuesta económica que exige apuntalar un *modelo de desarrollo alternativo*

sostenible. Este nuevo modelo debe sortear las dificultades que se presentan tanto en lo económico como en lo social y ambiental en países con graves vulnerabilidades, pobreza y pobreza extrema. Tomar nota de la desigualdad y discriminación y de los inmensos riesgos ambientales será todo un desafío para el nuevo modelo de desarrollo.

Hablar de un modelo de producción alternativo y vinculado al ambiente debe significar, entonces, reducción drástica de la pobreza, igualdad de oportunidad para todos y adaptación de la población a los desafíos del cambio climático. No se trata de una vuelta al origen –imaginado ideal, natural y verde–, sino que se trata de una orientación política práctica para plantear en plenitud el desarrollo social y humano sin dañar, sino más bien conservando el planeta.

Capítulo 2

LOS CONFLICTIVOS VÍNCULOS HUMANOS CON EL TERRITORIO

EN ALGÚN MOMENTO DEL DESARROLLO moderno la especie humana creyó que estaba totalmente libre de su vínculo con el mundo y pensó que era espíritu, que era solo conciencia subjetiva y quizá que era solo pensamiento. La especie humana olvidó sus vínculos con el territorio y con el paisaje y cuán profundos han sido estos en su propia constitución. Si hay seres humanos diferentes se explica precisamente porque representan maneras distintas de responder –a través del tiempo– al territorio y a los desafíos de la naturaleza. Afortunadamente, la gran mayoría de los seres humanos perciben al mundo como algo propio y ligado íntimamente a su desarrollo.

1. ESTADO Y TERRITORIO

1.1. EL ESTADO NACIONAL COMO TERRITORIO

El asunto de los vínculos con la naturaleza pareciera un tema del pasado, pero creemos que no es el caso. Estamos convencidos, más bien, que siempre fue y sigue siendo un tema de palpitante actualidad. Solo recordemos el papel que ha jugado el territorio en las disputas nacionales contemporáneas. Si estudiamos la formación de los estados nacionales modernos nos daremos con la sorpresa del peso y la implicancia del sentido territorial que tienen los estados construidos.

Los estados nacionales han sido construidos sobre espacios territoriales determinados y que son considerados *territorios patrios*, tratando con ello de identificar simbólica e ideológicamente la comunidad humana con el espacio. Muchas de las sociedades humanas tienen por nombre el del territorio en que viven y se desarrollan. En el caso, por poner ejemplos, de la región latinoamericana, tenemos mexicanos, brasileños, argentinos, peruanos, chilenos y muchos más; estos nombres reflejan los nombres de los territorios de México, Brasil, Argentina, Perú y Chile. Así podríamos señalar que el nombre que los pueblos se asignan a sí mismos refleja en la mayoría de las veces a los territorios en que se encuentran.

El territorio, por otra parte y lamentablemente, siempre fue el argumento que justificó la guerra entre las naciones. Una mirada a los motivos de las guerras nacionales en los últimos siglos puede dar cuenta de ello. No es verdad entonces que el territorio no haya sido importante para los pueblos modernos. No podemos prescindir del territorio para la organización de la sociedad humana. Recordemos que bastante caro les ha resultado a los pueblos recuperar sus territorios colonizados y construir nuevas territorialidades frente a las potencias colonialistas.

No nos puede llamar la atención que las sociedades modernas se hayan mimetizado con su entorno y que este haya apuntalado y reafirmado la práctica social de los seres humanos en sus espacios nacionales; basta observar cómo los territorios han quedado impregnados y marcados por el comportamiento de las comunidades humanas. Existe, sin ninguna duda, una relación simbiótica entre los seres humanos y su entorno territorial.

1.2. EL ACTIVO VÍNCULO ENTRE LOS SERES HUMANOS Y LA NATURALEZA

Podríamos señalar que como seres humanos expresamos en nosotros mismos la huella de la naturaleza, de tal forma que la afectación de ella es también una afectación a nosotros mismos. Miles de pueblos y etnias siguen atados, vinculados, articulados, a su naturaleza, a su entorno, y a la vida que de ella y con ella tienen.

En pueblos de gran desarrollo industrial moderno se sigue valorando el cosmos –a través de sus tradiciones religiosas– como es el caso, por poner tan solo un ejemplo, del shintoísmo en la cultura actual japonesa. No hay que dejar de mencionar, por cierto, que han sido varios países desarrollados los que han insistido de manera intensa en la defensa del medio ambiente en estas épocas, como es el caso de Suecia y de Alemania.

Resulta difícil negar las relaciones del territorio con la vida humana. Los símbolos del agua, la tierra, las montañas, los ríos, la

nieve y miles de elementos de la naturaleza pertenecen –como es absolutamente común– al universo de los seres humanos. Muchos de ellos fueron considerados en algunos períodos como expresiones de la divinidad.

2. ¿POR QUÉ LAS MONTAÑAS EN EL PERÚ O AMÉRICA LATINA *NO HABLAN* CASTELLANO?

Quisiera responder a una pregunta que siempre nos hemos hecho ¿por qué en el Perú la mayoría de montañas o casi la totalidad no habla castellano? O quizás sería mejor preguntar, ¿por qué las montañas o cerros no tienen que ver con la cultura de los pueblos europeos que conquistaron América?

2.1. LAS TOPONIMIAS EXPRESAN UNA RELACIÓN DEL SER HUMANO CON LA NATURALEZA

La pregunta de este acápite tiene un supuesto: que las montañas están articuladas, es decir, que *hablan*, al ser parte del entorno humano. Ello, explicaría que estén integradas a la sociedad, a la vida y a la cultura de determinados pueblos. El hecho de que las montañas *no hablen castellano* no quiere decir que no hablen otras lenguas. Parece que las montañas en el Perú y en América Latina *hablan* quechua, aimara, guaraní y muchas otras lenguas; es decir, pertenecen a la cultura de estas sociedades. En realidad, expresan la concepción de mundo y de naturaleza que tienen estos pueblos. Para los pueblos andinos las montañas se comunican y expresan lo que va sucediendo en la vida. Son los testigos del acontecer del mundo y de la historia humana.

Toda América Latina y el Perú están llenos de toponimias en lenguas originarias que, sin lugar a dudas, muestran comprensiones muy específicas del territorio, de la vida y del espacio que tuvieron y tienen millones de personas que no han perdido su visión del mundo.

No estamos expresando en realidad nada nuevo: simplemente el reconocimiento de que el entorno, el territorio y las montañas siempre han estado integrados a las determinadas maneras de comprender la naturaleza y que construyeron las civilizaciones que nos antecedieron, Quizá convenga reconocer en ello por qué nunca nos hemos atrevido a modificar esos nombres y toponimias como si intuyéramos que ellos guardan el secreto de una relación de los hombres con la naturaleza.

2.2. LA PRÁCTICA MODERNA ALEJADA DEL SENTIR DE LA NATURALEZA

En realidad, si somos estrictos, en nuestra sociedad actual no hay una relación con las montañas y con la naturaleza. Estas no están integradas a la vida de la sociedad moderna. La ciudad no entiende el lengua-

je de la montaña, ni a los *apus* quechuas o a los espíritus de la selva. Lo que está sobre la mesa es la idea de que los antiguos seres humanos organizaron sus sociedades de una manera diferente y pensaron su relación con el planeta desde otras perspectivas.

Si colocamos como un punto de discusión el tema del desarrollo, advertiríamos que nuestra perspectiva de desarrollo difiere radicalmente de lo que los antiguos podían pensar como *realización* de la vida humana. Probablemente la idea de desarrollo les sea muy ajena. Sería bueno que dejemos de pensar que con la sociedad moderna se inaugura el debate sobre el desarrollo. Probablemente el desarrollo que pensamos tiene que ver con la realización de la vida humana, pero la manera y la forma de entenderla difiere entre el mundo antiguo y el nuestro.

Lo primero que debemos hacer es superar la idea de que la modernidad inició el debate sobre el desarrollo. La modernidad inauguró *su* idea de desarrollo y de realización de la vida humana. Pero, como acabamos de sostener, nos parece razonable pensar que los seres humanos siempre buscaron realizarse como personas. Una de las diferencias entre los antiguos y los modernos es que los primeros incluyeron a la naturaleza como una fuerza viva y actuante para la realización de la vida humana, mientras los modernos han querido hacerlo solos y a veces, incluso, sin la participación de los miembros de la comunidad. Tomar en cuenta el paisaje y el escenario de las montañas da perspectiva a la vida humana y obliga a pensar en profundidad. La mirada del hombre moderno, anclada en la ciudad, muchas veces no tiene horizonte.

Deberíamos evaluar si la manera de pensar el desarrollo humano y la realización de la vida en los tiempos modernos ha dado resultado y habría que evaluar si en términos prácticos y realistas el uso de residuos fósiles ha permitido que el ser humano esté en mejores condiciones de vida y de desarrollo. Como hemos visto en capítulos anteriores para la mayoría se ha *avanzado* poco.

2.3. UN MODELO DE DESARROLLO QUE NO TOMA EN CUENTA LA NATURALEZA

Pero, hay algo más. No solo el desarrollo ha sido exclusivo y solo para algunos, sino que el desarrollo se ha hecho y se hace todavía sin evaluar de manera consistente y estratégica los recursos de agua y de tierra, y sin un manejo adecuado de las fuentes de energía. Hemos tomado lo que nos parecía necesario para la vida y se lo ha hecho muchas veces de cualquier forma. Se ha depredado, se ha contaminado, se ha destruido ecosistemas y se ha perdido biodiversidad. Esta práctica ha sido lamentable.

Esto nos trae a una reflexión. Si no hemos respetado la vida de otros seres humanos y no nos hemos solidarizado con su necesidad y su miseria, menos nos dolerá el corazón por destruir un ecosistema, una montaña, un río o por un animal. El modelo que tenemos es ajeno a la naturaleza y explica por qué las montañas no hablan castellano.

Para decirlo en una palabra: el modelo de desarrollo que tenemos no ha sido, en sentido estricto, de desarrollo. Es por ello que en estas últimas décadas precisamos cada vez más el concepto: hablamos de desarrollo humano, de desarrollo social, de desarrollo sostenible. (Glave, 2012). Estos conceptos surgen cuando apreciamos y somos conscientes del desastre que ha causado esta manera de entender el mundo y que ha pervertido el modelo de relación entre sociedad humana y naturaleza.

Los científicos han sostenido adecuadamente que el cambio climático es de origen antrópico. Es decir, que su causa es humana. Esto indica que la actividad humana ha intensificado el calentamiento global por el uso de materia fósil. Efectivamente, si el asunto es antrópico, social, cultural y humano entonces la solución debe ser política, cultural, social y humana. El problema es político y, sin duda, exige soluciones prácticas y técnicas. Si no existe una decisión política sobre el cambio de modelo a uno de desarrollo integral las cosas no van a mejorar.

¿No es posible un desarrollo humano basado en un crecimiento económico bajo en carbono? ¿Tenemos que seguir necesariamente el viejo camino que no ha resuelto nada y aumenta la vulnerabilidad de los pobres y del mundo? Estamos a tiempo para reconstruir y establecer una relación virtuosa entre el modelo de desarrollo humano con la naturaleza.

Aprender de los antiguos y aprovechar la ciencia contemporánea puede ayudar a reestablecer el diálogo con las montañas. Cuando hayamos hecho esto, las montañas hablarán con nosotros. Si no lo hacemos, las montañas no solo no hablarán, sino que llorarán más de lo que ya hoy lo hacen. El llanto de la naturaleza puede ser terrible y más catastrófico para nosotros que su silencio.

3. ESPACIO Y TERRITORIO ANDINO. LAS IDEAS DE JAVIER PULGAR VIDAL

Hace varias décadas, en 1941, se publica un folleto de apenas dieciséis páginas titulado *Las Ocho Regiones Naturales del Perú*. Al año siguiente Javier Pulgar Vidal publica una nueva edición de 256 páginas. ¿Qué es lo que publica Javier Pulgar Vidal? Lo que tenemos es una obra clásica para los estudios de la geografía, del espacio y del territorio

del Perú. Probablemente sea esta la obra más importante que se haya escrito sobre los temas del territorio en el país.

¿Por qué decimos que es una de las obras más importantes escritas sobre este tema? Lo decimos porque Javier Pulgar Vidal enfrenta el desafío de conocer y comprender la tan compleja, accidentada y difícil geografía del Perú. Creemos hoy, como lo señaló el autor ayer cuando apareció la obra, que se han obtenido los objetivos que se plantearon.

3.1. UNA *SABIA MANERA* DE COMPRENDER EL TERRITORIO

La virtud de la obra y el rasgo que la hace fundamental a nuestro entender es la *manera* como el autor aborda la cuestión del territorio. Sobre esa *manera* es que queremos señalar algunas ideas. Javier Pulgar Vidal inició su estudio sosteniendo y caracterizando que el territorio andino tiene ocho regiones naturales, y consideró además, insuficiente y errónea la tesis de que el Perú tiene tres regiones naturales como la costa, la sierra y la montaña o selva. Considera que esta herencia española no le hace justicia al país. Su propuesta es otra. Para él, las regiones son ocho: la costa o *chala*, la *yunga*, la *quechua*, la *suni*, la *jalca* o puna, la cordillera o *janca*, la selva alta o *rupa rupa* y la selva baja u *omagua*.

¿Cómo llegó Javier Pulgar Vidal a esta caracterización? La respuesta a esta pregunta equivale a desentrañar la metodología y el núcleo de su argumentación. En buena cuenta nos acercará a la *manera* en que concibió su idea de territorio.

Lo que parece muy sugerente es que el autor empiece recogiendo las toponimias, vale decir, los viejos nombres que los antiguos andinos dieron a sus territorios. En el estudio de las palabras, de su semántica y de su significado es que encuentra Pulgar Vidal el contenido y la explicación de *lo que fue pensado* como territorio por los antiguos peruanos.

3.2. UNA INMENSA SABIDURÍA DEBAJO DE LAS TOPONIMIAS

Naturalmente que la mirada de geógrafo le permitió completar el diseño de cada uno de los espacios territoriales que propuso. Javier Pulgar Vidal quiso probar que esos espacios altitudinales tenían un sólido sustento y por eso estos fueron sometidos a un profundo análisis en los que los criterios geográficos, biológicos y físicos fueron los más importantes. Gracias a ello pudo revisar ordenadamente cada región y observar en cada una de ellas el lugar, su ubicación, la elevación, el relieve, el clima, la flora y la vegetación, los productos, la fauna, el paisaje y la obra tanto del hombre antiguo como del moderno. Este esfuerzo hecho al mínimo detalle y precisión en cada una de las regiones le permitió probar que hay ocho regiones naturales en el Perú.

Solo este aporte fue un inmenso salto en la comprensión del espacio andino. No obstante, la investigación fue mucho más allá y conviene seguir con detalle sus conocimientos. En uno de los pequeños artículos que trae la duodécima edición del libro titulado *La sabiduría ecológica tradicional peruana y las 96 zonas de vida natural*, nuestro autor nos da la clave para conocer con detalle cuál fue la pauta para comprender la complejidad de la propuesta profundamente vinculada con la antigua tradición andina. Pareciera que Pulgar Vidal hubiera conversado y consultado con los viejos geógrafos del Perú antiguo.

Nos dice el texto señalado, refiriéndose a las preocupaciones sobre la ocupación del territorio, que:

> "Aún estamos a tiempo de conseguir que las próximas generaciones se conviertan en agentes defensores de la Tierra: un vergel florido que la naturaleza ofrece al hombre y que el género humano está poniendo en peligro. Si no lo evitamos, la Tierra dejará de ser la madre acogedora y amorosa y se convertirá en un ente agresivo, justo ahora en que todos esperábamos haber llegado a la cumbre de la cultura.
>
> Fueron estos problemas los que los incitaron a reflexionar sobre la manera en que los antiguos peruanos se habían enfrentado a situaciones ambientales difíciles. Estas situaciones los llevaron a realizar un análisis profundo de la Naturaleza y a plantear, científica y tecnológicamente, la mejor manera de ocupar el medio. Esta propuesta incluía una agrupación racional del hombre, el uso adecuado del suelo y la clasificación del agua y de todas las especies vegetales y animales.
>
> Descubrimos entonces que el hombre del pasado ya había considerado, con profundidad, la necesidad de conocer las zonas de vida natural, tanto animal como vegetal, tal como lo plantearon mucho tiempo después los ecólogos del Nuevo y Viejo Mundos" (Pulgar Vidal, 2014: 226).

Como apreciamos, Pulgar Vidal no parte de cero. Él recoge la inmensa sabiduría antigua y la explica en categorías científicas modernas. Desde nuestro punto de vista es una *buena manera* para desarrollar los temas relativos al pensamiento, a la política, a la cultura, a la técnica y a la ciencia. Por haber descuidado las viejas enseñanzas hoy en día estamos pagando un precio muy alto en todos los ámbitos.

Las ocho regiones de la vida natural no son en, sentido estricto, ocho espacios territoriales, sino que son mucho más que eso. Nuestro autor, siguiendo nuevamente la vieja tradición andina descubre

> "El antiguo peruano, prosiguiendo con su lento pero sostenido análisis de la realidad ecológica, descubrió que en cada una de las ocho grandes regiones de la vida natural se podían distinguir tres zonas menores, a las que denominaron Lurín o zona baja, Chaupi o zona intermedia y Hanan o zona alta" (Pulgar Vidal, 2014: 228).

Con ello señala que no tenemos ocho sino veinticuatro zonas *medianas* de la vida de la ecología natural. Sin embargo, el análisis no quedó ahí, sino que continuó recogiendo información de esta tradición y multiplicó las veinticuatro zonas medianas por dos nuevas observaciones provocadas por la luz de la mañana y la de la tarde, a la primera llamó *allauca* y a la de la tarde, *rancha*. Así tenemos las cuarenta y ocho zonas *menores* de la vida natural.

Finalmente observó que la vertiente occidental de los Andes es menos húmeda que la oriental y la llamó *chaqui*, y por otro lado constató que las vertientes orientales son más húmedas que las occidentales y las llamó *miqui*. Con ello se multiplican "[…] las 48 zonas menores de la vida natural por dos, llegando a identificar 96 zonas *pequeñas* en el territorio peruano" (Pulgar Vidal, 2014: 228; énfasis propio).

No nos puede quedar duda de que esta obra fue pensada y escrita sobre la base de observar la más genuina y antigua tradición andina. Por los ojos de geógrafo de Pulgar Vidal nos ha sido heredada la antigua mirada del geógrafo andino sobre el territorio. Podemos apreciar el detalle mínimo en el conocimiento de la naturaleza entre espacios regionales, medianos, menores y pequeños.

Hoy día los estudios sobre toponimia y sobre las lenguas quechua, aimara, puquina, jaqaru y las diversas lenguas de la selva, que son mucho más intensos que en la época de Pulgar Vidal, pueden ayudarnos a comprender mejor los elementos de su obra. Alguien podría argüir que nuestro autor podría tener inexactitudes en la manera de plantear las toponimias de las regiones; cosa que nos parece no sería nada preocupante porque todo conocimiento lo evaluamos siempre como un esfuerzo y un saber en perspectiva, y no como un saber absoluto. Por ejemplo, establecer mayores precisiones en el nivel de altura entre las regiones *suni* o de la *puna*, o profundizar en los espacios de la selva alta pueden ser interesantes hoy que conocemos más estos espacios, pero ninguna de esas posturas invalida el hecho central de un agudo conocimiento de la naturaleza y que explica su éxito en el manejo del territorio. Pero no olvidemos tampoco que en la investigación realizada por Pulgar Vidal, la toponimia es solo uno de los diez indicadores que coloca para definir una zona de vida natural. Su esfuerzo argumentativo basado en una cultura sabia y milenaria ha permitido que su obra quede incólume a través del tiempo.

3.3. LA IMPORTANCIA DE RECOGER LA SABIDURÍA DE LOS PUEBLOS ANTIGUOS

Quiero insistir en un elemento que me parece fundamental antes de acabar este comentario sobre la obra de Javier Pulgar Vidal y es la importancia que tiene para la investigación recoger el pensamiento de la

tradición humana y volcarlo al mundo moderno. Nuestro autor recoge, sistematiza y ordena el pensamiento antiguo y lo presenta –ajustado a la tradición científica y geográfica contemporánea– de una nueva manera. Ha repensado las antiguas maneras de conocer del geógrafo andino, las ha revisado y las ha puesto a punto.

Está demás decir que esta tarea tiene que proseguir con la nueva información y la mejor comprensión que poseemos sobre la cultura, el territorio, la fauna y la flora.

4. UNA SOCIEDAD QUE PRODUCE MÁS BIENES DE LOS QUE NECESITA

Esa mirada de detalle hecha por los antiguos choca con el comportamiento y el manejo del territorio que hemos hecho los seres humanos en los tiempos actuales. ¿Cómo hemos organizado el territorio?

4.1. LA SOCIEDAD DEL CONSUMO Y LA GENERACIÓN DE LA BASURA

La periodista Lourdes Fernández Calvo del diario *El Comercio* de Lima escribió el 8 de abril de 2015 lo siguiente:

> "¿A dónde van las 7 mil toneladas de basura producida diariamente en Lima? Según el Plan Integral de Gestión Ambiental de Residuos Sólidos de Lima (Pigars) de la Municipalidad de Lima –aprobado en el 2014–, el 86% de los residuos sólidos es trasladado a los cuatro *rellenos sanitarios* que hay en Lima y Callao. El destino final del 14% restante es la calle o alguno de los 29 botaderos informales que existen en la capital. En el ámbito nacional, la situación es más crítica que en la capital. Solo el 30% de la basura producida en el Perú es trasladada a rellenos sanitarios" (Fernández, 2015; énfasis original).

Leer esta noticia provoca una revisión de muchas cosas y también conocer un poco más acerca de las características de una sociedad que produce al día siete mil toneladas de basura. La dinámica ha cambiado espectacularmente desde las antiguas prácticas de ocupación y organización del territorio hasta las de hoy. La periodista en mención buscó mayores fuentes de información y explicaciones sobre el tema y en la misma nota periodística deja constancia de algunas respuestas a su acuciante pregunta:

> "Pese a que Lima concentra cuatro de los diez rellenos sanitarios del país, José García Calderón, ex coordinador del Plan Metropolitano de Desarrollo Urbano de Lima y Callao al 2035 (PLAM 2035), estima que debido al crecimiento poblacional (proyectado en 13,5 millones al 2035) será necesaria la construcción de un nuevo relleno sanitario. [...] Para Albina Ruiz, presidenta de la ONG Ciudad Saludable, la solución

> va más allá. Asegura que los rellenos actuales bastan para la ciudad, lo que hay que buscar es reducir la cantidad de basura que llega a estos rellenos. ¿De qué manera? Crear más plantas de compostaje para convertir los residuos orgánicos en abono natural. "El 50% de los residuos es orgánico. Solo hay que segregar", sentenció" (Fernández, 2015; énfasis original).

La discusión que presenta la periodista tiene dos asuntos en debate. Uno, que la población de la ciudad va a crecer hasta los 13,5 millones en 2035, y el otro, que la discusión de si es conveniente hacer un nuevo relleno sanitario o eliminar en 50% la basura porque esta es degradable. Ambos son caminos, pero diferentes. Lo que está en juego y está delante de todos son 7 mil toneladas de basura al día que suman más de 210 mil toneladas en un mes, y 2 millones 520,000 toneladas en un año y solo en Lima.

En una nota periodística anterior del mismo diario se hacía referencia a otro tipo de residuos, el de los electrónicos.

> "El Ministerio del Ambiente (MINAM) reveló que en el Perú se producen unas 20.000 toneladas de residuos de aparatos eléctricos al año. De ellas, solo el 10% es llevada a las plantas de tratamiento formalizadas. Según informó Raúl Roca, especialista de la Dirección General de Calidad Ambiental del Minam, el resto de los desechos suele ir a parar a botaderos, a los recicladores informales o simplemente permanecer en las casas como objetos inservibles" (El Comercio, 2014).

En pocas palabras, a la basura que produce la ciudad de Lima se le tiene que sumar la de los residuos sólidos de artefactos electrónicos que asciende a 20.000 toneladas al año. Esto es un asunto sumamente complicado. Pero sería bueno señalar que no es la única basura que guarda el territorio del Perú.

4.2. UNA LARGA HISTORIA EN LA PRODUCCIÓN DE RESIDUOS SÓLIDOS

Andrés Dulanto Tello sostiene la idea de "[…] que la cantidad y diversidad de residuos sólidos con los que tienen que lidiar hoy en día la humanidad son muy distintos que hace 10, 50 o 100 años" (2013: 13). Su trabajo empieza haciendo una revisión histórica de la generación de los residuos sólidos y advierte que a diferencia de la Prehistoria y de la Edad Media con la llegada de

> "[…] la Revolución Industrial, se produce una auténtica explosión demográfica y económica, con lo cual los hábitos de consumo cambiaron y también la composición de residuos, los cuales eran aprovechados por traperos, chatarreros, entre otros. No obstante, no será hasta el

siglo XXI que se generará la variedad de residuos que tenemos hoy en día y los casos graves de contaminación" (Dulanto, 2013: 13-14).

Este autor puntualiza el papel que jugó la revolución industrial en este proceso de incremento de los residuos fósiles. No solo es la basura que genera la población en la ciudad, sino la basura que deja la industria.

"Podemos señalar entonces que el proceso de industrialización tuvo como consecuencia un aumento en la cantidad como en la peligrosidad de los residuos sólidos. Se puede mencionar como ejemplo a países altamente desarrollados como Alemania, país en el que se ha pasado de tener un ratio de 150 kilogramos de residuos sólidos al año por persona en 1950 a 450 kilogramos en 1995 (Giraldo 2005: 10)" (Dulanto, 2013: 14).

Efectivamente, se puede observar que las sociedades poco industrializadas generan residuos biodegradables como los que señalamos al referirnos a los residuos en la ciudad de Lima, en tanto que las sociedades industrializadas generan residuos que mayoritariamente no lo son. Es el caso de los residuos que se generan en Alemania. Pero a esto hay que añadir que tanto en un caso como en otro, los residuos siguen en aumento.

"En el comienzo de la humanidad podíamos señalar que los residuos generados eran inocuos ya que en su mayoría eran residuos de carácter biodegradable. Sin embargo, con el paso del tiempo y el avance de la tecnología, se han descubierto nuevos productos que son más contaminantes y peligrosos para el medio ambiente. Así, la gestión de este tipo de residuos es más difícil y en términos económicos más cara" (Dulanto, 2013: 15).

4.3. EL DETERIORO DEL AMBIENTE Y DE LA CALIDAD DE VIDA A CAUSA DE LA BASURA

Resulta claro que la presencia de los residuos sólidos biodegradables o contaminantes producen efectos dañinos en la sociedad y son responsables del deterioro de los ecosistemas, de la muerte de especies y de problemas en la salud de la población humana (Dulanto, 2013). Si no se cuenta con una gestión adecuada de los residuos sólidos en la sociedad los daños pueden ser muy graves para el medio ambiente y la sociedad. Dice el autor que:

"En cuanto al medio ambiente podemos señalar que la asociación entre gestión ineficiente en materia de residuos y deterioro del medio ambiente es clara: los residuos sólidos que no son tratados adecuadamente pueden terminar contaminando al medio ambiente, principal-

mente producto de su descomposición o por su disposición en lugares indebidos. De acuerdo con el análisis sectorial de residuos sólidos del Perú (DIGESA: 3) Los principales efectos que tiene una mala gestión de residuos es el siguiente:
· Contaminación del aire por quema de basura y potenciales incendios.
· Polución de aguas superficiales y modificación de sistemas naturales de drenaje por el vertido de residuos en cuerpos de agua.
· Deterioro de la calidad de aguas subterráneas, por inadecuada disposición final y por inadecuado tratamiento de lixiviados en rellenos sanitarios.
· Degradación de suelos, sobre todo por residuos peligrosos
· Contaminación de alimentos, especialmente en crianza de ganado porcino.
· Deterioro del paisaje.
· Malos olores y ruidos" (Dulanto, 2013: 16-17).

4.4. LA BASURA Y CONTAMINACIÓN DE LOS PASIVOS AMBIENTALES MINEROS

Los problemas más graves para el ambiente están referidos a los residuos tóxicos. Arístides Sotomayor en un artículo reciente estudia los pasivos ambientales mineros y señala:

> "Los Pasivos Ambientales Mineros (PAM) vienen a ser los daños no compensados producidos por una determinada empresa al medio ambiente a lo largo de su ciclo de vida (exploración, construcción, operación y cierre). Es decir, se trata de una deuda con la comunidad, donde la operación minera ha realizado o se encuentra activa en el presente y con proyecciones futuras; los PAM generan daños que dejan secuelas en los factores ambientales, incluidos los seres humanos, cuyo pago del perjuicio ocasionado no ha sido asumido por quien lo ha generado y en muchas ocasiones los costos recaen en la comunidad" (Sotomayor, 2016: 81).

Sotomayor explica en qué consisten los pasivos ambientales mineros y el peligro que representan:

> "Las actividades minera metalúrgicas, a través del tiempo, dieron origen a los pasivos mineros, cuyos componentes son: labores subterráneas de la mina, labores de tajo abierto, depósitos de desmontes (botaderos), depósitos de relaves, pilas de lixiviación, generación de aguas ácidas, descarga de sedimentos, residuos de sedimentos, residuos metalúrgicos, instalaciones de planta concentradora, instalaciones de talleres de mantenimiento, subestaciones eléctricas, estaciones de combustibles, instalaciones de campamentos y oficinas, rellenos sanitarios, alteración del paisaje y deforestación" (Sotomayor, 2016: 84).

En el caso peruano señala nuestro autor que "[…] se logró identificar, al año 2015, 8,616 pasivos en todo el país" (Sotomayor, 2016: 82). Esta cifra nos parece impresionante y muestra la sorprendente historia de la minería en el Perú y sus consecuencias. Sotomayor continúa:

> "De acuerdo a los datos estadísticos […] el inventario de los pasivos ambientales mineros por regiones a nivel nacional al 2015, está localizado principalmente en seis regiones que representan más del 71% del total acumulado, liderado por la región de Ancash donde se encuentra un total de 1,251 pasivos (14.5%), seguido por Cajamarca y Puno que en valores absolutos suponen 1,075 (12.5%) y 1,050 (12.2%) pasivos; Huancavelica ocupa el cuarto lugar con el 9.96%. En quinto y sexto se encuentran Junín con 7.39% y Lima con un 7.11%. El resto de las regiones acumulan el 29.6% del total de los pasivos mineros" (Sotomayor, 2016: 82 – 83).

La remediación de los pasivos ambientales cuesta una fortuna y el Estado no tiene ciertamente los recursos financieros para hacerle frente a esta urgencia contaminante y dañina. Raúl Loayza Muro señala los costos de la remediación y los problemas encontrados en los pasivos dejados por empresas que ya no existen:

> "La Dirección General de Minería ha calculado en más de U$ 500 millones la inversión para remediar el daño que estos PAM y un período de, por lo menos, cuarenta años dentro del plan que el Estado inició desde el 2010 para cerrar los pasivos e identificar los responsables. En muchos casos, esta será una labor ardua casi imposible, pues muchas concesiones abandonadas y áreas destruidas le pertenecían a empresas que ya no existen o cuyos dueños y herederos, simplemente han desaparecido. Según la Defensoría del Pueblo (2015) 7,531 casos carecen de responsables y estudios ambientales" (Loayza, 2016: 67).

Nuestra impresión es que la remediación de los pasivos ambientales es casi imposible, lo que significa que los daños al ambiente se convierten en permanentes. Hemos tomado el Perú como un botón de muestra. Pero la pregunta es, ¿cuántos pasivos ambientales hay en el mundo, dejados por la actividad extractiva? Pensamos que la cantidad es inmensa y los costos de remediación son muy grandes. El Perú es un país que no puede mostrar un intenso grado de industrialización y sin embargo cuenta con una inmensa cantidad de residuos sólidos provenientes de su crecimiento poblacional y de su intensa y sostenida actividad minera y de hidrocarburos. La realidad es muy preocupante; pero hay más.

4.5. EL CASO PARADIGMÁTICO DEL PLÁSTICO

Un ejemplo más que nos puede ayudar a comprender la dimensión global del consumo es el plástico. La palabra *plástico* viene del griego *plastikós* y se refiere a algo, a un material que puede ser modelado; es decir, que puede cambiar de forma y conservarse. Esta idea de *modelar* o de *dar forma* a una sustancia ha llevado a que el término pueda ser usado como un adjetivo e incluso como una virtud. La plasticidad hace referencia a un material o una sustancia que es dúctil, maleable y transformable. Justamente esta virtud del material plástico ha hecho que sea sumamente utilizado en nuestra época y pase a reemplazar a una serie de materiales en el mundo.

Asistimos, no obstante, a una situación en la que el plástico se ha transformado en una sustancia que no es biodegradable y que puede permanecer por muchos siglos –se dice incluso mil años– generando problemas que los seres humanos no habían siquiera imaginado. Saber que hoy en día, como lo señala la ONU, el plástico representa el 90% de la basura que se encuentra en los océanos, que anualmente se arrojan al mar más de 13 millones de toneladas, que produce la muerte de más de un millón de aves y de miles de especies marinas y que en el caso del Perú la situación no es diferente (según el Ministerio del Ambiente del total de desechos sólidos que van al mar, el 11% es plástico), nos lleva a una profunda preocupación sobre la manera en la que el ser humano y el mundo moderno e industrial han planteado sus maneras de producir y consumir.

Una pregunta importante es ¿por qué el plástico no es biodegradable si proviene del petróleo? El petróleo es un producto que ha surgido por la descomposición natural que han sufrido tanto plantas como animales durante millones de años. Lo que sabemos es que el plástico se deriva del propileno, que es un componente químico simple del petróleo. No es la naturaleza la que se ha esforzado por generar este plástico, han sido los seres humanos con la intención de contar con un material que pueda tener resistencia y tuviera una vida larga. Si los recipientes de plástico no tuvieran una larga vida probablemente no podrían superar la vida orgánica de las sustancias que deberían guardar.

El plástico se ha transformado en un problema mundial y de interés público. Se ha fabricado un material que curiosamente contradice su inicial intención, porque no es moldeable ni degradable.

4.6. LA CONTAMINACIÓN GLOBAL CAUSADA POR LOS GASES DE EFECTO INVERNADERO

Lo que entendemos por contaminación está referido a la introducción de sustancias que provocan en un medio determinado que este

se vuelva inseguro y pierda sus propiedades. Estamos entendiendo a la contaminación como una alteración *negativa* del medio. Esta alteración puede estar afectando el agua, la tierra o el aire. Los residuos sólidos o la basura tienen un gran efecto contaminante, como hemos estado apreciando.

Como ya hemos señalado, el cambio climático, que es resultado del calentamiento global, es producido, a su vez, por gases de efecto invernadero que se generan por la combustión de residuos fósiles como el petróleo, el gas y el carbón. El cambio climático es resultado, entonces, del efecto *contaminante* de estos gases. En este caso podemos hablar, sin temor, de que *el planeta entero es el territorio de la contaminación*. Estamos ante un proceso global de contaminación que altera el mundo y las posibilidades de vida en el planeta.

5. LAS CIUDADES, *ESPACIOS INSOSTENIBLES*

5.1. LA INTENSA MIGRACIÓN DEL CAMPO A LA CIUDAD Y LA POBREZA

La migración del campo a la ciudad es un fenómeno sistemático que emprenden principalmente los más jóvenes, llenos de esperanza y de futuro. La ciudad, no obstante, también sufre los efectos de las sequías, de las inundaciones, de los *huaicos*, de las lluvias inclementes y muestra también la ausencia de servicios de agua potable y saneamiento.

En las ciudades se evidencia la contaminación severa del aire por efecto del transporte, la producción industrial y los desechos tóxicos; todo ello se agrava con la presencia de una inmensa cantidad de basura que no se recicla. Pero sobre todo, la ciudad muestra la inmensa pobreza que se genera al no haber alternativas de empleo y por el incremento del deterioro del medio ambiente.

Es importante que empecemos a comprender que la pobreza es un fenómeno que no solo expresa la exclusión social y la marginación económica de los beneficios de la riqueza, sino que puede explicarse también como un fenómeno que tiene directa relación con la naturaleza. Una sequía o lluvias torrenciales, la escasez de agua, la presencia de los huracanes, así como los cambios en la vegetación o en las estaciones, pueden definitivamente transformar la vida de las personas y en muchos casos, acentuar su pobreza o sumirlas profundamente en ella.

Así, la pobreza no solo puede ser considerada como la falta de igualdad o de oportunidades, sino también se debe reconocer su vínculo con la escasez de recursos como resultado de los impactos del clima y de las limitadas capacidades de gestión de estos en la naturaleza.

5.2. LAS CIUDADES, ESPACIOS DE EMISIÓN DE GASES DE EFECTO INVERNADERO

Las ciudades ocupan solamente el 2% de la superficie del mundo, pero representan aproximadamente el 70% del uso mundial de energía y producen más del 70% de los gases de efecto invernadero. El cambio climático afecta también a las ciudades y a sus poblaciones, especialmente a las más pobres, y sus impactos severos se muestran tanto en eventos extremos como en el incremento de la variabilidad climática.

Definitivamente, el crecimiento urbano continúa, reduce tierras agrícolas y ecosistemas, y genera una mayor vulnerabilidad por el tipo de ocupación desordenada, de edificaciones inapropiadas, entre otros problemas. Los desafíos que plantea la ciudad son muy grandes y obligan a tomar decisiones claves para enfrentar con éxito el desafío ambiental.

A finales de este siglo 10 mil millones de personas habitarán el planeta y 8.500 vivirán en las ciudades. Esto incrementará la demanda de energía y agua. A mediados de este siglo (2050) la población urbana total de los países en vías de desarrollo será más del doble que la de ahora pasando de 2,3 mil millones en el 2005 a 5,3 mil millones en 2050 según ONU-Hábitat. Evidentemente, el crecimiento de las ciudades de los países en desarrollo es más rápido que en los países desarrollados, según esta misma organización de las Naciones Unidas.

5.3. EL CONCEPTO DE *CIUDADES SOSTENIBLES*

Las negociaciones globales en las COP han empezado a focalizar el tema de las ciudades sostenibles. Por eso ha aparecido C40 en el 2005 que es la red de ciudades más grandes del mundo con el fin de tomar acciones para reducir el CO_2 y enfrentar los riesgos e impactos climáticos tanto locales como globales. En la COP20 realizada en Lima el tema de las ciudades sostenibles fue un punto de la agenda y de la discusión. Fue importante por la situación de esta ciudad: Lima es la segunda ciudad más grande en el mundo que está ubicada en un área desértica y su población (Lima-Callao) está en los 10,5 millones de habitantes y esto representa la tercera parte del país

El concepto de *ciudades sostenibles* surge como parte de la investigación sobre las causas y efectos del cambio climático. El descubrimiento es que son las ciudades los lugares donde a raíz de la producción industrial y la residencia mayoritaria de la población se consume la mayor cantidad de energía proveniente de los residuos fósiles.

Para enfrentar estos desafíos las ciudades requieren una mejor gestión, acuerdos globales con los actores claves, financiamiento

adicional, fortalecimiento de la relación con socios estratégicos (inversionistas privados), así como reformas en las políticas de transporte, gestión de residuos, planeamiento sostenible, afianzamiento de la capacidad resiliente y el manejo eficiente en materia de agua y energía (British Embasy in Lima – Inter American Development Bank, 2014).

Hablar de ciudades sostenibles, en este contexto, significa cambiar el modelo del desarrollo industrial de una comunidad. Hablar de una ciudad con una industria sostenible debe significar hablar de una comunidad que maneja con destreza el proceso productivo, vale decir, sin dañar a la naturaleza y sin dañar la vida humana.

Capítulo 3

LA CUESTIÓN DEL AGUA

EN ESTE CAPÍTULO QUEREMOS PRESENTAR un asunto muy importante, el problema del agua. Todos sabemos que el agua es crucial para la vida del planeta y para todos los seres vivos. No hay posibilidades de sobrevivir sin ella. En un escenario de incremento de la temperatura y de cambio del clima, uno de los asuntos que se pone en riesgo es el agua. Queda claro que el proceso de calentamiento global ha generado y generará nuevos y graves problemas, como es el caso de la deforestación de nuevas tierras, de problemas con la agricultura, la extinción de animales, el deterioro y pérdida de ecosistemas, el incremento y desarrollo de enfermedades tropicales, y principalmente, la escasez de recursos, como es el caso del agua (Faccendini, 2015).

En el caso del agua hay varios asuntos conexos. Tenemos el del ascenso del nivel del mar; el deshielo de los polos y el de los glaciares empezando por los tropicales; el calentamiento de la superficie de los océanos y el cambio en la circulación de las aguas del océano; así como la acidificación del agua de mar por la cada vez mayor absorción de CO_2. Recordemos que el océano absorbe alrededor del 50% del CO_2 generado por la actividad industrial humana.

Por este motivo haremos hincapié en varios asuntos que nos parecen importantes como las diversas formas en las que se manifiesta

el agua, los conflictos en torno a ella y las tareas que una política de adaptación debería encarar para cuidarla y mantenerla. Reconocemos que nos encontramos en una crisis hídrica de proporciones que puede crecer aún más con la situación del cambio climático. La cuestión del agua pasa a ser un punto nodal en países que pueden perder sus territorios como los insulares de Oceanía o como el Perú, en el que por la pérdida de los glaciares tropicales se puede poner en riesgo la vida humana, la de animales y de plantas de regiones y ciudades, principalmente de la costa. Por ello, el desafío que enfrentamos está vinculado a la manera como resolvamos los problemas de la cuestión vital del agua.

1. EL AGUA Y LA VIDA

El primer asunto que debemos plantear al referirnos al agua tiene que ver con su importancia y su significado. Probablemente no hay en el mundo un tema que evoque más contenidos que el tema del agua. La humanidad tiene una especial relación con el agua, al punto de considerarla sinónimo de vida.

Para todos los pueblos del mundo el agua ha sido y sigue siendo un asunto relacionado con la sobrevivencia y la vida. Basta con un recorrido por diferentes culturas para advertir su importancia y su presencia. En el Perú las fiestas del agua son muchas y evocan el significado vital de esta para los diferentes pueblos. La imagen del mito de Manco Cápac y Mama Ocllo señala incluso, que el Estado inca surgió del Lago Titicaca. De alguna manera todas las culturas, no solo en el Perú sino en el mundo, reconocen el valor del agua para su propio desarrollo.

Esta observación que hacemos de manera general tiene su asidero científico en la importancia real que el agua ha tenido para el surgimiento de la vida en el planeta. De cierta forma, no sería para nada exagerado sostener que la vida depende del agua; por lo que no solo podemos hacer una correlación entre el agua y la vida en el planeta, sino que debemos ser más específicos y establecer una correlación permanente entre el agua y el desarrollo de la vida humana en todos sus períodos. Decir que el agua es un elemento vital implica necesariamente reconocer dos cosas: primero, su vinculación con la vida y también, la importancia que siempre ha tenido para los seres humanos.

Establecer con claridad la importancia del agua significa poner de relieve y destacar un punto central de la condición humana: el agua como signo de vitalidad, de renovación y de desarrollo de todas las formas de vida, de salud, de derecho, de pureza, de integridad y de calidad de vida. Este es el motivo por el que las sociedades

humanas le han conferido un papel relevante y permanente en su quehacer cotidiano.

2. EL AGUA Y SUS MANIFESTACIONES. LOS HURACANES

El agua que conocemos no solo es la que circula para actividades de riego de los campos o para la vida cotidiana en las ciudades. El agua tiene manifestaciones que escapan de nuestra capacidad de control. Los océanos, el movimiento de las corrientes en el seno de los mismos, los procesos de glaciación o deglaciación, los huracanes y las lluvias y muchos otros eventos, están más allá de lo que podemos decidir.

Una de estas manifestaciones que la naturaleza nos muestra es la de los huracanes. Convendría decir algo sobre ellos en la perspectiva de comprender que hay situaciones que escapan a la capacidad y al poder de los seres humanos, pero que la actividad humana ha intensificado notablemente. Lo que ha ocurrido en estas últimas décadas es el aumento en cantidad y en intensidad de estos; tenemos frente a nosotros fenómenos naturales que ponen regularmente a la humanidad en problemas, producen muerte y mucha destrucción y daño. ¿Cuál es la razón de esta intensidad y del incremento del número de estos fenómenos? Debemos señalar al respecto que la ciencia física es clara: los huracanes alimentan su energía destructora con el calor del océano.

Según los datos del satélite AQUA de la NASA en 2008 por cada grado centígrado de incremento de la temperatura de las aguas superficiales se produce un incremento de un 45% de las nubes de alta altitud con mayor susceptibilidad de transformarse en fenómenos como tormentas tropicales y huracanes. Las razones que sostienen esta situación están en la elevación del nivel del mar en aproximadamente veinte centímetros desde los inicios de la revolución industrial, así como en el incremento de las temperaturas oceánicas y en los cambios atmosféricos desarrollados en estas décadas. Los modelos informáticos con que contamos confirman esta tendencia.

Ciertamente que para confirmar que es el calentamiento global el que incrementa los huracanes, se necesita todavía de una observación más prolongada. No obstante, en los últimos treinta años la intensidad y la magnitud de los mismos es un hecho claramente destacable. También es posible sostener que puedan existir en un futuro un mayor número de huracanes como el Katrina por la existencia en el Golfo de México de una mayor temperatura que lo normal.

Se tiene conocimiento de varios y terribles huracanes como el huracán Patricia en 2015 que azotó las costas mexicanas de Jalisco, Colina y Nayarit con vientos de 400 km por hora y que ha sido el más intenso del hemisferio occidental en términos de presión atmosférica

y el más fuerte a nivel global en términos de viento máximo sostenido, pero se debilitó antes de tocar tierra. Este fue comparable al tifón Haiyan que en 2013 mató a más de 6.300 personas en Filipinas. El Caribe –San Martín, República Dominicana, Cuba, Haití, Puerto Rico–, México y la región sur y la costa atlántica de Estados Unidos han sufrido el embate sucesivo de los huracanes, Harvey, Irma, José, Katia y Max son ejemplo de ello; así como también el sur de Asia es azotado permanentemente por tifones y maremotos. El caso de Irma fue sobresaliente pues se trató del segundo más poderoso desde que se tiene registros con vientos superiores a los 249 km por hora, superado apenas por Alen con 300 km por hora en 1980.

El incremento de la actividad de los huracanes, por lo expuesto, se produce por el calentamiento de las aguas del mar. Esta realidad vuelve a colocar al ser humano como responsable de la alteración de los fenómenos de la naturaleza. Los huracanes son un botón de muestra del poder de la naturaleza y en este caso concreto del agua, que es desatada por la acción del ser humano.

Tomar nota de esto nos parece crucial. Lo mismo podríamos señalar de la deglaciación de los glaciares tropicales en la región andina de América del Sur que se viene desarrollando de una manera sostenida (Chiok, 2015), así como el deterioro de los casquetes polares que están sufriendo precisamente por el calentamiento global.

3. LOS CONFLICTOS POR EL AGUA

A nivel local no se necesita ser muy astuto para darse cuenta de que los conflictos sociales tienen que ver con la sobrevivencia de la especie y también con sus ambiciones. El desarrollo de la especie humana depende de los recursos naturales tierra y agua, porque sin esta última no hay manera que la especie sobreviva.

3.1. OCUPACIÓN HUMANA Y FUENTES DE AGUA

En este sentido, una mirada a la historia humana nos indicaría que las diversas civilizaciones del mundo se ubicaron y ocuparon zonas favorables a la agricultura y a la ganadería, las que estaban a su vez ligadas estrechamente con las cuencas y los ríos. Ejemplos de lo dicho sobran: Mesopotamia ligada al Tigris y al Eufrates; Egipto al Nilo; China al Hwang Ho y al Yang Tse Kiang, Amarillo y Azul respectivamente; y en nuestra región, recordemos el papel del río Urubamba para los incas, el río Mantaro para los huancas y el río Rímac para los pueblos de Lima. En el cono sur de América Latina el río de La Plata ha jugado un papel decisivo en la historia de los países de esta región; no decimos más del papel del Amazonas, del Misisipi o del Mekong, porque simplemente abonan lo que estamos señalando.

Alrededor de las nacientes, de los cursos y de las desembocaduras de estos ríos los pueblos se han desarrollado y organizado. Cualquiera puede observar que todos los pueblos del mundo están articulados con fuentes del agua que son principalmente ríos o también lagunas o mares.

Estas ocupaciones del territorio supusieron conflictos y guerras por la tierra y por el agua. Naturalmente que fueron episodios caracterizados por la necesidad de sobrevivencia. Los viejos estados en el mundo se articularon teniendo como base el control político y social de sus recursos naturales, tanto de las tierras como de las fuentes de agua. Los conflictos locales por el agua entre comunidades y pueblos obligaron al surgimiento del derecho en el manejo del agua y crearon una vieja tradición al respecto. Ciertamente, en los inicios el más poderoso hizo sentir su fuerza, pero la necesidad y la realidad obligaron a que los estados antiguos legislaran con más intensidad sobre el agua. En los estados modernos la cuestión del agua no ha perdido su importancia ni su simbolismo. Todo lo contrario. El agua tiene un papel fundamental para el desarrollo del Estado. Esto es lo que obliga a los estados modernos a contar con una legislación correspondiente, por un lado; y por el otro, a buscar las fuentes físicas para que el abastecimiento de agua sea el necesario para garantizar la vida de sus pueblos. El agua es así una política de Estado y se ha convertido en un derecho fundamental de las personas en el Estado moderno.

3.2. EL CONFLICTO POR LA SOBREVIVENCIA

La pregunta clave que nos hacemos es por qué el agua se vuelve un conflicto social. La respuesta, siguiendo nuestro razonamiento, estaría en que adquiere un sentido preciso en la lucha por la sobrevivencia. Si las personas o las comunidades sienten que el abastecimiento de agua que poseen puede desaparecer o puede ser arrebatado, observaremos que serán estas mismas personas o comunidades las que lucharán porque el agua no desaparezca y evitarán a todo trance que esta les sea arrebatada. La cantidad de conflictos advertidos en la historia por el agua obedece centralmente al acaparamiento del agua en función de diversos intereses, a veces comprensibles, a veces no tanto, y muchas veces llevados por la codicia y el interés de unos pocos. La pelea por contar por fuentes de agua se ha tornado en una de las cuestiones cruciales y más dramáticas de la vida de nuestra especie.

Recordemos además que el agua es importante y necesaria para muchas actividades productivas, aparte del consumo humano. El agua es necesaria para el florecimiento de los campos de agricultura y para dar de beber al ganado; también se necesita agua en la producción industrial y para procesar los minerales en la industria extractiva. En

todas las actividades productivas el agua está presente. El conflicto social aparece cuando los intereses de unos se sobreponen a los intereses del resto y cuando la apropiación de un recurso como es el agua no es para todos sino solo para algunos. Debemos precisar que no son las diversas actividades productivas las generadoras de los conflictos sociales, sino el uso indebido y abusivo de los recursos y en este caso concreto, del agua. Todas las actividades productivas han sido expresiones de la creación humana para lograr tener condiciones para vivir. Lo grave es cuando una sociedad o pueblo, o un grupo monopolizan para sí los recursos.

Los problemas del medio ambiente y el cambio climático están provocando en algunos lugares una acentuación y una generalización de los conflictos por el agua. Ello se debe a que el incremento de la temperatura causa serios impactos en muchos lugares del planeta y eso repercute en el manejo del agua por parte del Estado, las empresas y las comunidades. Esto hace que el tema del agua pase a ser comprendido para las comunidades como un tema de sobrevivencia y la disputa se establezca entre un tipo de actividad productiva u otra con la constante preocupación de la desaparición del agua. La realidad no parece estar muy lejana a esta percepción.

4. EL CASO DE LOS CONFLICTOS DEL AGUA EN EL PERÚ

Puede ser útil para conocer los conflictos por el agua exponer algunas situaciones prácticas en las que podemos apreciar cómo se desatan y cómo se expresan. El caso peruano, en el que el impacto más fuerte del cambio climático está en el deshielo de los glaciares tropicales, puede servir de ejemplo. Esto se expresa en una reducción significativa de la masa glaciar con la consecuente disminución de los volúmenes de agua tanto en ríos como en aguas profundas. Es probable que en estos primeros años no se aprecie una disminución del caudal del agua, pero las cosas se pondrán muy severas cuando los glaciares hayan desaparecido. Debemos recordar que, según la Autoridad Nacional del Agua (ANA), estamos hablando de más de un 42% de reducción de la masa glacial en los glaciares tropicales que se encuentran en el territorio del Perú. Por esta razón no nos parece gratuito que los conflictos por el agua se hayan expresado con fuerza entre las comunidades campesinas y las empresas mineras o las hidroeléctricas.

4.1. LA PREOCUPACIÓN POR EL AGUA

El sentido común de los pueblos y de las comunidades está en la defensa de las cabeceras de cuenca, donde se encuentran las nacientes de los ríos. El conflicto con las empresas, sean mineras, industriales o de energía se produce en defensa del uso del agua para el riego de las

tierras de las comunidades. Las comunidades se han movilizado en diversos lugares del país para oponerse a la explotación minera en el entendido de que el uso que hace la minería del agua es contaminante. Para las comunidades es una lucha por la sobrevivencia.

Los conflictos sociales con las empresas mineras se han desarrollado en diversos lugares desde el norte en Piura y Cajamarca, pasando por el centro y sur del país. Esto refuerza y explica la perspectiva que asumen y defienden las comunidades campesinas y los pueblos en defensa de su recurso. Ciertamente no solo es el agua, pero el agua siempre está presente en el centro de la agenda del reclamo que hacen las comunidades. ¿Qué tan cierto es que las empresas extractivas pueden dañar el ambiente y el agua? Raúl Loayza nos dice al respecto lo siguiente:

> "Los recursos hídricos se cuentan entre los más amenazados y afectados por la actividad minera y metalúrgica. Esto puede ocurrir de forma directa, a través del vertido en ríos, lagunas y ambientes marino-costeros de efluentes que superan los límites máximos permisibles de metales tóxicos establecidos por la normatividad peruana e internacional, y de manera indirecta, por deposición de polvo y partículas, que absorben cationes metálicos, en ecosistemas acuáticos. Por cualquiera de estos medios, los desechos metálicos se acumulan en aguas superficiales, la columna de agua y los sedimentos, exponiendo a la flora y fauna acuáticas. En ambos escenarios, podemos considerar el proceso de biomagnificación, mediante el cual, las concentraciones y toxicidad de los metales se incrementan en la cadena alimenticia, desde los productores hasta los consumidores, incluyendo el hombre" (Loayza, 2016: 65).

El problema es bastante agudo y complejo (Parker et al., 2015). La cuestión ambiental ha acentuado la tensión entre las comunidades campesinas y las empresas extractivas que ya tenían conflictos de carácter más social y económico, pero que hoy se articulan a una dinámica que incluye lo ambiental.

4.2. EL ESCENARIO DE LAS CABECERAS DE CUENCA

Otro de los asuntos que no hay que olvidar es que es en las alturas donde empieza el conflicto por el agua. Recordemos que es en las montañas donde están las lagunas y las nacientes de los ríos. Para la cultura andina el origen de la civilización y de la vida está en las alturas y debemos recordar también que de las *cochas* y lagunas surge la vida. Esta mirada andina del territorio, como señalamos en la capítulo anterior, considera que los ecosistemas son transversales al territorio y articulan montañas, valles interandinos y tierras costeras. En esta

realidad el agua viene de las alturas. Las cabeceras de cuenca se transforman en el escenario de una disputa por el uso del agua entre las comunidades campesinas y las empresas.

La información que tenemos señala que la mayoría de los conflictos se encuentra en las zonas de altura del país.

Cuadro 1
Distritos en conflicto según rango de altitud sobre el nivel del mar

Rangos de altitud sobre el nivel del mar	Número	Porcentaje
Más de 3000	74	64,9
2001-3000	22	19,3
1001-2000	2	1,8
501-1000	2	1,8
Menos de 500	14	12,3
Total	*114*	*100,0*

Fuente: (Castro S., 2013: 75).

Como podemos apreciar en este cuadro las zonas de conflicto entre minería y comunidades campesinas se encuentran en espacios ubicados a más de 3.000 metros sobre el nivel del mar. El 64,9% de los distritos en los que se presentan los conflictos –74 de 114– se ubica por encima de los 3.000 metros y algo menos del 20%, se ubica entre los 2.000 y 3.000 metros de altura. Esto confirma lo que estamos planteando en relación a que el tipo de conflicto socioambiental se encuentra principalmente en lugares de altura, donde nacen las aguas.

Nos parece que la razón de fondo está en la percepción de la población de las comunidades de que las minas al estar cerca de las cabeceras de cuenca contaminan sus fuentes de agua y que ellas, sabemos, son fundamentales para su producción agropecuaria y su propia existencia.

4.3. UN CONFLICTO QUE SE VA A DIVERSIFICAR

La desaparición de los glaciares, antiguos vigilantes y celosos cuidadores del agua, es una catástrofe para el mundo andino y para el Perú moderno (Carey, 2014). La gente de las localidades cercanas a estos lo percibe con mucha preocupación. En esta orientación, la minería es sentida como ajena al drama que se avecina e interesada en cuestiones que no son las fundamentales para la vida. Las comunidades campesinas no pueden recibir los beneficios económicos que la minería tiene porque no son parte de ella. Las comunidades campesinas solo pue-

den percibir con mayor o menor profundidad los males que les puede acarrear esta forma de producción extractiva.

Nuestra evaluación es que los conflictos sociales en torno al agua se van a incrementar en la medida en que los efectos del cambio climático se hagan más recurrentes en el país (Boelens et al., 2006). Esta situación va a intensificar los ya existentes entre los agricultores y la minería; entre los propios agricultores de las partes altas y bajas por el control del agua; entre las comunidades y pueblos del campo con las ciudades necesitadas de agua y de energía eléctrica, y entre las regiones del país al ser unas más dependientes de otras en materia de agua. Todo esto sin contar, por cierto, los problemas que podemos atravesar en relación con la reducción de los acuíferos en muchos lugares de la costa ocasionado directamente por la reducción de la masa glaciar o por el sobreuso que se ha hecho del agua para garantizar la exportación de productos agrícolas. En fin, la situación no parece nada halagüeña para el futuro de las poblaciones del Perú.

5. LA DEFENSA DEL AGUA, EJE DE LA POLÍTICA DE ADAPTACIÓN

Si el cambio climático, con todos sus impactos, al elevar la temperatura genera el derretimiento de los glaciares y eso produce una serie de transformaciones profundas de las formas y prácticas en las que hemos vivido, será necesario proponer una política nacional que permita adaptarnos a los nuevos cambios que vamos observando en el horizonte cercano.

Una política de adaptación es una política de prevención y de realismo frente a los riesgos y desastres que pueden suceder. Esto supone tomar en nuestras manos el manejo del agua; pero este manejo debe ser democrático, inteligente, previsor y cuidadoso del líquido elemento porque de él dependerá el futuro. No es conveniente ni el catastrofismo que piensa que el mundo se acabará mañana, ni la indolencia que cree que no va a pasar nada y que todas son imaginaciones de científicos soñadores. Ni una ni otra. Se trata de un juicio justo y de una mirada prudente que nos ayuden a plantear las medidas correspondientes.

Algunas ideas que sustentan lo dicho se enmarcan en los siguientes puntos que consideramos importantes: la preocupación histórica que sobre el agua tienen todos los pueblos, la importancia de construir una *cultura del agua* que debe transformarse en un sentido común de los ciudadanos, la necesidad de debatir sobre el carácter del agua como bien económico o derecho humano, y, finalmente, conocer las inquietudes y temores sobre el agua teniendo como telón de fondo la problemática del cambio climático.

5.1. LA PREOCUPACIÓN HISTÓRICA SOBRE EL AGUA EN NUESTROS PUEBLOS

Las sociedades han venido preocupándose por el tema del agua tanto en la definición de su naturaleza como en las formas de organización que ella exige (Alencastre, 2015), y también en las regulaciones para su usufructo. Conviene un poco más de humildad en la comprensión moderna de la problemática del agua que tiene siglos en la práctica de los pueblos. Nos parece muy sugerente el trabajo de Armando Guevara (2013) en relación con el Derecho y la gestión local del agua en Santa Rosa de Ocopa en Junín.

El agua ha sido siempre una preocupación constante de los pueblos y por ello ha suscitado diversidad de acuerdos y normas que se instituyeron desde épocas ancestrales que se pierden en el tiempo. Conviene también recoger las experiencias históricas de *gestión* del agua que han influido fuertemente en las legislaciones modernas tanto desde el derecho internacional como de las tradiciones locales.

5.2. LA IMPORTANCIA DE CONSTRUIR UNA *CULTURA DEL AGUA*

Una *cultura del agua* significa contar con una institucionalidad cívica que conozca la importancia de la gestión del agua teniendo en cuenta los intereses y necesidades de todos. Se debe apuntar a que esta *cultura del agua* se vuelva un sentido común de la vida de la población. No es un bien infinito, sino un recurso que hay que cuidar. Las prácticas de *siembra* y *cosecha de agua* pueden ser instrumentos valiosos para mejorar el abastecimiento del agua y por ende, servir a la población.

Una cultura del agua privilegia los consensos y los acuerdos, y se opone a los conflictos y a las arbitrariedades. En este punto velar por la naturaleza, por la calidad del agua y luchar contra su contaminación pasan a ser parte de la conducta cotidiana de los ciudadanos que verdaderamente cuentan con esta cultura cívica.

5.3. DEFINIR LA RELACIÓN DEL AGUA COMO RECURSO ECONÓMICO O COMO DERECHO FUNDAMENTAL

En nuestra modesta opinión y de acuerdo con la opinión de muchos, el agua es un derecho humano. La crítica al estatismo y al mal manejo de la gestión del agua no justifica cambiar principios. Lo que exige es una mejora en la gestión del agua.

La crítica a la práctica de gestión del agua en Brasil (João Amorim, 2015) y en Canadá (Vega, 2015) muestran que países con una ideología liberal o neoliberal tampoco han podido evitar la contaminación, el deterioro de las aguas y no han podido a su vez satisfacer las necesidades de la población. El debate no es entre estatismo o

manejo privado. Se trata de un debate más de fondo (Andino, 2017; Blanco, 2017; Salinas, 2017).

Se debe sostener con seriedad que el agua es mucho más que un bien económico (Bocchio, 2016), y que requiere ser vista en una dimensión más humana, social y comunitaria. El mercado, no se puede negar, resuelve muchas cosas, pero no necesariamente las resuelve todas. El agua se escapa del mercado como se nos escapa de las manos. En un recurso que exige un manejo colectivo y un trato especial. Dada su importancia para la vida su gestión no puede estar mediada por el interés privado siendo un bien público. Nadie niega que en muchos casos la administración privada puede funcione mejor que la estatal, pero se trata de que estos servicios públicos funcionen de la mejor manera dada su importancia.

5.4. TOMAR LA PERSPECTIVA ACTUAL FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO

Debemos tomar en cuenta que las fuentes de agua se reducen, los glaciares se derriten, el calor aumenta y que el agua pasará a ser escasa. La tarea de *cuidar el agua* es la tarea de la presente generación, como la medida más adecuada para enfrentar el cambio climático. Contaminarla o desperdiciarla es una verdadera inmoralidad.

El tema crucial en todas las políticas de la llamada adaptación es el agua: en los deshielos, en el aumento de la temperatura, en la reducción de los volúmenes de agua; el cambio climático nos lleva a pensar y a organizarnos alrededor de cómo preservar el agua. La superación de la superposición de competencias en las políticas de los estados tanto en lo administrativo y político como en lo legal y geográfico, por poner un ejemplo, será uno de las mejores contribuciones que podemos hacer para enfrentar los desafíos que lamentablemente se nos vienen.

6. LOS DESAFÍOS QUE PLANTEA LA CUESTIÓN DEL AGUA

Para culminar, queremos subrayar algunas cosas que pensamos son importantes al hacer un balance de lo que se ha trabajado sobre el tema del agua. Una cuestión interesante es darle al asunto del agua normatividad jurídica, otra insistir con fuerza en la necesaria capacidad operativa de gestión técnica para ofrecer un servicio de calidad del agua y con ello prepararse para enfrentar riesgos y desastres vinculados a la problemática ambiental.

6.1. LA IMPORTANCIA DE CONSIDERAR EL AGUA COMO UN *BIEN COLECTIVO*

La primera reflexión, sobre repensar la normatividad jurídica nace de la importancia de considerar el agua como un bien colectivo.

Los temas de conflictos de aguas subterráneas, como el caso Mendoza (Justo, 2016: 56) en la provincia de Buenos Aires, y los temas interestatales sobre conflictos de agua apuntan en esa dirección. La reflexión del agua como *bien colectivo* distinto a lo privado y a lo estatal merece una reflexión especial y ello debe hacerse como bien se dice pensando y reafirmando las antiguas miradas de las tradiciones locales sobre lo colectivo (Soto H, 2015).

El agua, en sentido estricto, no sería propiedad del Estado, ni sería de los privados, no sería de nadie; por ello, sería de todos. No quisiéramos pensar cuál sería la situación de la *tierra* –ya no del agua–, si trasladamos la idea de que esta también es un bien colectivo como siempre fue pensada por los pueblos antiguos de todo el mundo. En fin, esa es una discusión aparte. Pero afirmar que todos tienen derecho al agua nos parece una idea muy importante y que ayudará sin ninguna duda a enfrentar los desafíos que puedan originarse con su escasez. Nadie niega el valor de los negocios, pero estos son un medio y deben estar subordinados a su fin. Como decían Liber Martin, Juan Bautista Justo y Juan Pablo Bohoslavsky en una imagen irónica que expresa muy bien el problema: "no se vende el automóvil para comprar gasolina" (Martin et al., 2017:109).

6.2. FORTALECER LA *GESTIÓN INTEGRAL DEL AGUA*. PREPARARSE PARA EL FUTURO

Esta propuesta es importante porque advierte que la solución a los problemas y conflictos del agua pasa por una gestión integral y por decirlo mejor, que tome en cuenta la complejidad del asunto (Sadoff et al., 2010). Una adecuada gestión obedece siempre a una mejor visión de lo que se quiere y una mala gestión evidencia falta de visión y de objetivos.

El diálogo permanente y la voluntad de adaptación deben acompañar estos esfuerzos de gestión integral, en el entendido de que los problemas son principalmente sociales y humanos como bien lo puntualizó Axel Dourojeanni. (2016).

Una actitud prudente que toma en serio el rol del agua en la civilización y en los pueblos, y que sabe de cuánto volumen disponemos, dónde lo disponemos y dónde no lo disponemos; que sabe que el agua es fundamental para las actividades productivas como la agricultura, la ganadería, la minería y la industria; que sabe además que el agua es decisiva para la vida de las personas, debe ser estricta en su manejo, debe reconocer el derecho de todos y debe guiar las políticas públicas que se deben tener sobre la adaptación al cambio climático.

Capítulo 4

LOS ACTUALES DESAFÍOS DE LA CUESTIÓN AMBIENTAL[1]

LA FIRMA DEL ACUERDO DE PARÍS por parte de la gran mayoría de naciones del mundo en diciembre de 2015 (Pulgar Vidal, 2016) y la posterior decisión del presidente de los Estados Unidos, Donald Trump, de rechazarlo en junio del 2017, muestran las posiciones antagónicas y el enfrentamiento que existe sobre cómo enfrentar el cambio climático. Para Donald Trump y sus seguidores el cambio climático simplemente no existe y es una excusa para impedir el desarrollo industrial de los Estados Unidos. Para la comunidad mundial el significado es totalmente distinto: se trata de enfrentar uno de los mayores problemas para todas las formas de vida en el planeta, incluyendo la humana (Papa Francisco I, 2015). Pero, así están las cosas y los desafíos que genera este desencuentro son realmente muy graves.

En este capítulo nos acercaremos a varios asuntos que están en el debate actual sobre el cambio climático. Lo primero que abordaremos son dos grandes perspectivas para encuadrar estas discusiones en torno a la cuestión ambiental y las acciones que se deben realizar. Luego revisaremos algunos de los riesgos que enfrentamos, para finalmente

1 Este capítulo está basado en un artículo del mismo nombre publicado en Argentina en la revista *Pensamiento Propio 46* (CRIES, 2017).

plantear la necesidad de cubrir *nuestra* vulnerabilidad y pensar en lo que tenemos a futuro.

1. LOS DEBATES DE FONDO

Vamos a partir de algunas formulaciones que se plantean hoy para enfrentar los problemas ambientales y que a todas luces expresan las dificultades, las contradicciones y las paradojas en las que se encuentra nuestra comprensión del llamado Cambio Climático. Todas ellas muestran las grandes preocupaciones que tenemos en el terreno práctico y en el conceptual, para encarar con acierto lo que tenemos por delante.

Son, a juicio nuestro, dos grandes líneas las que engloban estos debates sobre cómo enfrentar los desafíos del cambio climático. La primera es relativa a la discusión entre economía y cambio climático, donde las miradas son múltiples, complejas y por qué no decirlo, contradictorias (Pinto Basurco, 2012; Klein, 2015), como es el caso de la actual posición del gobierno de los Estados Unidos. La segunda está relacionada con la preocupación por las diferentes maneras de comprender los temas de adaptación y de mitigación al cambio climático (Bernal, 2014; Blanco, 2016). En ambos casos, se trata de discusiones que tienen miradas y supuestos diferentes en la comprensión del fenómeno ambiental actual. Intentemos desarrollarlas un poco más.

1.1. ECONOMÍA Y CAMBIO CLIMÁTICO

Esta perspectiva, relacionada con los vínculos entre economía y los problemas del cambio climático, sugiere posturas en conflicto entre la comprensión del proceso de globalización económica y el incremento de la pobreza en el mundo. Esta disputa se amplía con la tesis de que se multiplican las vulnerabilidades de la vida de los pobres a causa del cambio climático. Los pobres, como sabemos, ya sufren un sistema injusto que se expresa en la desigualdad e inequidad existentes en el mundo, y la presencia del cambio climático ahonda gravemente esta situación. Las estadísticas del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2013; 2016) señalan, año a año, la evolución tanto de la pobreza como de la pobreza extrema en el mundo y no muestran precisamente, a juicio nuestro, signos de reducción de estas. En esta orientación, el cambio climático no significa otra cosa que la agudización de la pobreza en el mundo y lamentablemente, como acabamos de sostener, la multiplicación de la vulnerabilidad de las personas (Castro, A., 2011). ¿Cómo cambiar el modelo económico sin cambiar su matriz energética? Es decir, ¿cómo combatir la pobreza que genera un modelo excluyente y, a la

vez, cómo evitar que los pobres se paupericen más con el deterioro sostenido del ambiente? (Castro, G., 2013; Távara, 2015).

La preocupación por el cambio climático, desde el punto de vista del modelo económico, es que incrementa el riesgo y la precariedad, y con ello, se encarece todo el sistema y así lo vuelve vulnerable. La pobreza que ya es resultado de un modelo de crecimiento poco preocupado por el desarrollo humano, necesariamente se incrementa con la presencia del cambio climático al hacer más vulnerable la economía y la infraestructura de los países pobres, tanto por su estrecha relación y cercanía con la naturaleza como por la carencia de instrumentos para enfrentarlo (Martínez Estrada, 2013; Castro G., 2013; Peña Farías, 2013).

Algunos plantean en este punto que el llamado cambio climático puede ser considerado como una *oportunidad* (Banco Mundial, 2010; Gamboa, 2010; Iturregui, 2016). Por ello creemos que sería conveniente situar adecuadamente la discusión para señalar si efectivamente podemos hablar de *oportunidad* a raíz del desarrollo de este fenómeno ambiental. En todo acontecimiento siempre hay oportunidades, pero a veces la *oportunidad* puede estar más asociada con la prevención y con el esfuerzo de transformar nuestra práctica, de blindar o cubrir nuestra vulnerabilidad, que con el desarrollo o incremento de nuevas y grandes utilidades. Esto lo sostenemos porque para *nosotros* –pensando principalmente en América Latina– el cambio climático significa, como hemos ya señalado, el incremento de nuestra precariedad. El cambio climático nos hará más pobres de lo que ya somos, limitará nuestro crecimiento económico y con ello, lamentablemente, nuestro desarrollo social y humano. El aumento de los desastres y de los riesgos existentes incrementa, sin duda, la ya precaria vida de las personas sumidas en la pobreza (Rátiva, 2013; De la Cuadra, 2016).

1.2. LA DISYUNTIVA ENTRE MITIGACIÓN Y ADAPTACIÓN

Esta segunda perspectiva es la que sostiene la existencia de una disyuntiva entre la mitigación y la adaptación como si habláramos de fenómenos y soluciones realmente diferentes (Lampis, 2013; ONU – UNEP, 2007). La cuestión que articula la mitigación y la adaptación es el tema de un desarrollo humano y sostenible, en el que se insertan tanto una como la otra. Quienes deliberadamente acentúan la sola reducción de los gases de efecto invernadero no enfrentan adecuadamente el problema. El asunto es complejo y naturalmente nos exige una mirada de conjunto, porque la lucha contra el cambio climático exige soluciones integrales. Nuestra perspectiva ubica a la mitigación como el centro de una amplia e integral postura de adaptación. No hay manera de disociar mitigación de adaptación. La mitigación es, en un

sentido estricto, el momento inicial de cualquier política de adaptación que esté verdaderamente interesada en enfrentar el cambio climático. En la discusión internacional sobre estos temas los países desarrollados han insistido en los asuntos de mitigación, sin importarles la cuestión de la adaptación. Ello ha creado una falsa polarización y enfrentamiento. ¿Para qué mitigamos?, ¿no es acaso para enfrentar los problemas derivados del cambio climático? (Bernal, 2014). Entonces, qué sentido puede tener la mitigación al margen de la adaptación. Toda adaptación supone la capacidad de superar los retos que la naturaleza coloca a todas las especies para sobrevivir. La mitigación es el primer paso en el camino de una adaptación que busca que la especie humana sobreviva a este fenómeno.

En este sentido, hay varios asuntos en debate. Uno de ellos es el relativo al objetivo que debe orientar las políticas de adaptación y que cuenta con dos enfoques contrarios. Por un lado se plantea que la adaptación es solo un tema de *ajuste* de los sistemas naturales que han sido alterados por los gases de efecto invernadero y, naturalmente, por el incremento de la temperatura. El otro, por su parte, aprecia la adaptación al cambio climático como una *política* relacionada con una perspectiva de desarrollo humano y social (Lampis, 2016). En realidad, estas dos orientaciones son esferas que muestran la variedad de intereses que existen y que, muchas veces, no convergen frente a los desafíos que genera el problema ambiental contemporáneo. Probablemente la verdad no está en las posturas antagónicas que producen este desencuentro, sino en la comprensión de que, siendo un problema de ajuste de los sistemas naturales, está íntimamente ligado con la actividad humana y sus modelos de desarrollo tanto económicos como sociales (López Soria, 2015). Es a la vez un tema de *ajuste* y un tema de *política*. Extremar estas posturas nos parece un gravísimo error.

Otro de los sentidos derivados de esta discusión en torno a la adaptación es la que sostiene que la respuesta al cambio climático es principalmente *técnica*, de *manejo* y de *gestión* de los recursos. Esta perspectiva, que se esfuerza por dar salidas prácticas a los problemas concretos que se presentan, no comprende que en la mayoría de los casos el carácter antrópico y social está en la base del fenómeno y que este explicaría los diversos intereses que están detrás de los conflictos y que merecen ser reconocidos, para luego dar las soluciones técnicas adecuadas y sostenibles. Un caso típico del conflicto ambiental que vivimos en el mundo y que sigue siendo materia de debate en todas las reuniones internacionales, gira alrededor de quién debe pagar por la emisiones de gases de efecto invernadero y a quiénes se deben dar los recursos para desarrollar políticas de prevención y adaptación (Guz-

mán et al., 2014). Estos temas muestran que el conflicto tiene aristas diferentes, que deben ser integradas para una solución definitiva. Finalmente, todos estamos en el mismo mundo y los temas ambientales son fruto de las decisiones humanas; son asuntos técnicos, efectivamente, pero están articulados de manera estructural a cuestiones de carácter político y social.

2. LAS TAREAS DE ADAPTACIÓN Y MITIGACIÓN ENTRE NOSOTROS

Los debates reseñados en líneas anteriores son muy intensos hoy en día y de ello puede dar cuenta el conjunto de negociaciones que se han hecho a lo largo de las COP en todo el mundo desde que empezó la Cumbre de la Tierra en Río 92 (Calvo, 2014). No obstante estas discusiones, debemos colocar algunos ejes para abordar las cuestiones de mitigación y adaptación en términos más específicos, tomando como referencia especial a la región de América Latina. En este escenario concreto es que podemos comprender mejor los debates desarrollados sobre estos temas.

Podemos sintetizar nuestra posición sobre la adaptación y la mitigación en dos criterios básicos: el primero, la importancia de reducir los riesgos al cambio climático en nuestras sociedades, y el segundo, la necesidad de reducir nuestra vulnerabilidad al plantear con claridad políticas públicas alternativas. Trataremos en las siguientes líneas de ir articulando los debates mencionados con las acciones que, a nuestro juicio, deben ordenar el trabajo práctico en nuestra región.

2.1. LOS RIESGOS EN NUESTRAS SOCIEDADES

Existen graves riesgos para la población que merecen ser tomados en cuenta (PNUD, 2007-2008). Colocaremos cuatro temas que nos parecen realmente preocupantes: el proceso de deglaciación de las montañas tropicales, la cuestión de la biodiversidad, el aumento de las enfermedades tropicales y, finalmente, el incremento de la variabilidad climática que conlleva desastres y calamidades. Estos son algunos de los riesgos que vivimos y no son, ciertamente, los únicos. Los tomaremos como ejemplos para el análisis.

En relación con el *primero*, un informe del ANA reconoce que se ha perdido ya el 41% de la masa glaciar de los nevados tropicales (Chiock, 2015). Reconociendo que el Perú tiene el 70% de los glaciares tropicales del mundo, la situación se muestra muy grave. La tendencia a la deglaciación se mantiene y en algún momento no muy lejano se sufrirá de serios problemas de estrés hídrico por la carencia y reducción de las aguas superficiales y profundas. El impacto ya tiene efectos sobre la agricultura, la ganadería, la minería, el consumo de agua potable y la salud (French et al., 2016). Este es un tema grave

para el Perú (Carey, 2014) y para los países de la región que cuentan con glaciares tropicales como Bolivia y Ecuador. Esto ha sido señalado repetida e insistentemente por el IPCC, pero lo que se ha hecho al respecto es muy poco.

Lo que está en peligro en este asunto es el agua. La pérdida de agua no es un problema cualquiera; sus implicancias en la vida humana son muy graves si no se toman las medidas adecuadas (Guevara, 2014; Parker et al., 2015; Castro A., 2016). Como lo hemos dicho en el capítulo anterior, una ciudad como Lima y su puerto del Callao –por poner un ejemplo– asentados en una zona de características desérticas y con una población que supera los diez millones de personas, tendrá muchísimos problemas sociales que enfrentar con el derretimiento de los glaciares y con la reducción de las aguas superficiales de los ríos y los acuíferos. Lamentablemente, en este caso, no ha existido una política de gestión de recursos hídricos en las cuencas que abastecen a Lima; las cuencas de los ríos Lurín, Rímac y Chillón no han sido pensadas ni gestionadas a partir de políticas públicas que enfrenten el riesgo de la falta de agua. Pero, las cuencas de Lima no son las únicas, hay cientos de cuencas en el Perú y también centenares de ellas en todos los países de la región (PNUD, 2009).

Una *segunda* cuestión que debemos encarar es la sistemática destrucción de la biodiversidad en nuestra región (CEPAL, 2014). Un caso emblemático es el bosque amazónico (Ruiz, 2013; Stephen et al., 2016). Sabemos que este se ha reducido en un 25% y no por razones naturales, sino por la acción depredadora del ser humano. En el Brasil se puede observar esta reducción y en el Perú se observa una tendencia similar, aunque algo menor. Solo el Perú deforesta como promedio 118.077 hectáreas de bosques húmedos amazónicos cada año (Programa Bosques, 2017). Lo que se deforesta en el conjunto de los países latinoamericanos es realmente muy grave y ello se debe al avance, por una parte, de los cultivos y la ganadería de la población y por otra, de las empresas madereras, ganaderas y mineras. El resultado es el deterioro del bosque con sus peligrosos impactos a nivel global y regional. La deforestación alienta la desertificación y destruye la biodiversidad. La pérdida de especies animales y de plantas es el resultado de una explotación inmisericorde del bosque.

Algunos pueden pensar que este incremento en el deterioro de la vida natural no obedece al fenómeno del calentamiento global. En realidad, la sobreexplotación y destrucción del bosque amazónico limita su capacidad para absorber gases de efecto invernadero. Lo mismo sucede con el calentamiento de los océanos, que al absorber los

gases de efecto invernadero dañan la biodiversidad marina, y el calentamiento del mar lleva a la modificación sustantiva del clima con consecuencias imprevisibles.

Un *tercer* aspecto que debemos tomar muy en cuenta es el relativo a la salud (OMS, 2016), por el incremento de las enfermedades tropicales, entre otros asuntos. La prevención de enfermedades tropicales como la uta o *leishmaniasis,* el *chikungunya*, el *zika*, el *dengue* y otras más, son todo un desafío frente al calentamiento global. La región, como lo hemos podido observar en estos últimos años, no ha podido enfrentar con éxito las epidemias y los azotes del *zika* y del *dengue*, perdiéndose miles de vidas humanas.

Un cambio mayor en la temperatura produce un incremento de las enfermedades tropicales a niveles no conocidos y su aparición en zonas donde jamás estas se habían desarrollado. Aunado a ello la escasez o el exceso de agua, la contaminación y los problemas derivados de defectuosas políticas de saneamiento, conllevan a situaciones realmente graves para la salud de la población.

Un *cuarto* elemento que debe ser tomado en cuenta son los desastres, inundaciones y aludes –llamados *huaycos* en la región andina– que se intensifican día a día por la variabilidad climática y que causan la pérdida de vidas humanas, daños a la producción agropecuaria y a la infraestructura en todos los países (Carey, 2014; Bascopé, 2014). Hemos sido testigos en estos años de lluvias torrenciales en Buenos Aires, Argentina, y en muchas ciudades del Brasil; fenómenos climáticos intensos en Colombia; y como contraparte prolongadas sequías en diferentes zonas de la Amazonía y de las zonas andinas. Solo en el fenómeno llamado del Niño Costero de marzo de 2017 se perdieron en el Perú más quinientos puentes y fueron casi destruidos más de mil kilómetros de carreteras (COEN, 2017).

Los desastres naturales empiezan a ser rubros cada vez más importantes de los presupuestos nacionales y nada indica que la tendencia sea a la baja. Todo indica, más bien, que los estados tendrán que dedicar más recursos en políticas de prevención de desastres que podrían ser invertidos en educación y en programas de mejoramiento de los servicios públicos. Todo el esfuerzo desplegado en años por los estados en infraestructura y en servicios desaparece en un instante, como si fuera un castillo de naipes, ante la violencia de la naturaleza.

Estos son algunos de los riesgos que percibimos y que son materia de preocupación de los gobiernos en la región. No son temas recientes, pero adquieren protagonismo con el incremento del calentamiento global, con la persistente búsqueda de recursos naturales y por la sistemática utilización de combustibles fósiles.

2.2. CUBRIR NUESTRA VULNERABILIDAD: POLÍTICAS DE MITIGACIÓN Y ADAPTACIÓN

En este escenario tenemos que hilar muy fino para desarrollar una estrategia adecuada de mitigación y de adaptación al cambio climático por parte de los países y pueblos de América Latina. Esta estrategia obliga a una mirada en varios sentidos. Uno de ellos nos exige entender los temas de la variabilidad climática como fenómenos globales y no solamente nacionales; el comportamiento del planeta no obedece a lógicas nacionales. Otro sentido nos lleva a buscar soluciones integrales y no políticas parciales y de corto plazo que no ayudan mucho a enfrentar los desastres; se debe contar con propuestas a largo plazo y que respondan a los problemas de fondo.

La tarea central en el caso de los países latinoamericanos pasa principalmente por diseñar e implementar estrategias de adaptación al cambio climático y desarrollar propuestas de mitigación expresadas en la reducción efectiva de las emisiones de los gases de efecto invernadero. Empezaremos planteando la cuestión de la mitigación en nuestra región, para luego abordar los desafíos que entraña la política de adaptación.

2.2.1. La tarea de mitigar

Una tarea importante e inmediata es lograr una reducción efectiva las emisiones de los gases de efecto invernadero (GEI) de la región. Las emisiones de los países latinoamericanos están alrededor del 9 al 10% de las emisiones globales en el mundo (CEPAL, 2014). Brasil, México y Argentina generan la mayor cantidad de estos gases. Países como Colombia, por poner un ejemplo, están alrededor del 0,4% de los mismos.

Los argumentos expresados en muchos países de América Latina acerca de que nuestras emisiones son menores a las de los países desarrollados y que por ello no seríamos responsables históricos de estas, si bien son en parte ciertos, en otro sentido no lo son en este momento porque en nada contribuyen al establecimiento de un acuerdo mundial que busque reducir estas emisiones. La idea central es el compromiso de todos los países en la reducción de sus emisiones. No hay que dudar en este sentido.

Un acuerdo mundial de reducción de gases de efecto invernadero le conviene de sobremanera a los países latinoamericanos. La menor emisión de estos gases permite reducir los impactos y las consecuencias que estos generan en nuestra población y nuestro territorio. Debemos reconocer que, en términos globales, somos receptores de los impactos del calentamiento global sin ser los responsables principales de su generación. La mejor manera de cuidar nuestro territorio y pro-

tegerlo del cambio climático es con un acuerdo mundial que reduzca significativamente la emisión de estos gases tanto en los países desarrollados como en los países llamados emergentes.

En este sentido, como fruto del acuerdo alcanzado en diciembre de 2014 en la COP20 de Lima y aprobado en diciembre de 2015 en la COP21 de París, los países se comprometieron voluntariamente a reducir sus emisiones nacionales de acuerdo con sus prioridades y políticas nacionales. Un año después el Acuerdo de París entró en vigencia de manera automática al ratificarse y asumirse los compromisos correspondientes en la gran mayoría de los países (Bascopé, 2014).

Desde este horizonte se puede comprender la lucha entre la utilización de las contaminantes energías fósiles y las energías renovables en el corazón de los Estados Unidos (Klein, 2015). La nueva política de la administración Trump rechaza el Acuerdo de París, aduce un complot para impedir el desarrollo de la economía y la industria estadounidense, y pone en ejecución áreas de explotación de gas y carbón. Naturalmente que Donald Trump no aprecia cuánto ha avanzado Estados Unidos en la generación de energías renovables y cuán intensos son los programas de mitigación llevados a cabo en muchos de los estados de su país. A juicio nuestro, es la permanente disputa entre lo nuevo y lo viejo. No se puede fortalecer la industria de un país apoyándose en combustibles fósiles, cuando hay países que ya están basando su industria en tecnologías alternativas y renovables. La nueva competencia en la producción industrial y de servicios exige que toda la cadena productiva sea limpia y tenga altos estándares de calidad. A la larga, quienes apuestan por lo contrario, lamentablemente, pueden llevar a la ruina a sus países al perder competitividad.

2.2.2. Los desafíos de la adaptación

Tenemos una doble exigencia a partir del fenómeno del cambio climático: enfrentarlo resueltamente con políticas preventivas y de adaptación, y a la vez cerrar nuestros flancos más débiles para cubrir nuestra vulnerabilidad. En esta última exigencia, la necesidad de desterrar la pobreza en nuestros pueblos se vuelve un imperativo. Con la pobreza y la pobreza extrema no vamos a enfrentar con éxito el fenómeno climático: esa es una ilusión. No hay posibilidad de un desarrollo sostenible que pueda convivir con la pobreza; en buena cuenta, la adaptación para los países en desarrollo pasa por encarar los desafíos que genera la pobreza (Bernex et al., 2015).

Si el cambio climático se trata de una *oportunidad* –como sugieren muchos economistas y funcionarios de gobierno– significaría

entonces, un momento decisivo para eliminar la pobreza. Esto lleva a repensar el debate sobre cómo cambiar el modelo de crecimiento económico y cómo combatimos la pobreza.

Está probado a la saciedad que es el mismo modelo el que genera la pobreza y el que contamina la atmósfera (Távara, 2015). Lamentablemente, el actual modelo de crecimiento económico no está ligado con un proceso de desarrollo sostenible. Por eso no se cansan los científicos y los científicos sociales de advertir que los programas de desarrollo no son consustanciales al modelo de crecimiento económico.

Así, los temas de la adaptación nos obligan a pensar en un modelo económico diferente que reduzca riesgos ambientales y destierre la pobreza. Incluso, refiriéndonos de manera estricta a la adaptación como ha sido concebida en las COP, podemos sostener que ella requiere de ciencia y tecnología para conocer y enfrentar el cambio climático, y requiere de recursos financieros para hacer frente a los desafíos.

Algunas propuestas en esta orientación son:

Una *primera* tiene que ver con un nuevo modelo económico y de producción que esté fuertemente ligado a un manejo adecuado del ambiente. Este nuevo modelo de desarrollo deberá estar basado en una nueva matriz energética y en formas de producción alternativas.

Este cambio no es fácil, pero es decisivo para las tareas de mitigación y de adaptación al cambio climático. Conviene observar cómo Europa y muchos países desarrollados están produciendo un cambio de matriz energética y no por ello dejan de ser altamente competitivos. Da la impresión de que en el futuro la disputa económica recogerá como un elemento constitutivo importante, entre otros, la utilización de energías limpias. En esa lógica se dirigen ya muchas economías como las escandinavas, la alemana, la francesa, la uruguaya, entre otras. Esto será un punto de quiebre para la producción de bienes alternativos en el mundo.

En el caso latinoamericano, el crecimiento económico alcanzado no ha estado acompañado de un cambio en la matriz energética sino todo lo contrario, ha mantenido un tipo de crecimiento basado en residuos fósiles. Eso lo podemos observar en las economías más grandes de la región como México y Brasil, pero también en economías como la peruana que han crecido sustantivamente en estas últimas décadas (Castro A., 2011). Esto es realmente muy contradictorio, porque la mayoría de países sufren muchos de los estragos que acarrea el cambio climático. No obstante, sus emisiones de gases de efecto invernadero crecen permanentemente.

Para economías pequeñas, como la de muchos países latinoamericanos, puede ser muy importante que desde el inicio se plantee la

posibilidad de un verdadero y real cambio de matriz energética y que no se tenga que partir para el desarrollo industrial del uso de energías provenientes de residuos fósiles. Ello colocaría a las economías latinoamericanas en una pista nueva de desarrollo económico, respetuoso del ambiente, competitivo y claramente inclusivo. No es extraño que los acuerdos mundiales que hoy día se establecen apunten precisamente a este cambio energético que tiene como fin ser amigables con el ambiente, pero que buscan también competitividad y ganancias. Ya existen manifestaciones públicas, incluso tanto de los Estados Unidos como de China, de reducir sus emisiones de gases de efecto invernadero y a la vez alcanzar porcentajes significativos de su economía en base a producción alternativa. Estos vientos, sin embargo, tienen contratiempos; debemos reconocer que existe una lógica todavía sostenida en la que es difícil pensar que realmente todos los países estén en la orientación descrita en líneas anteriores.

Todavía la dependencia de las economías de la mayoría de los países frente a la energía fósil es inmensa y somos testigos de las pugnas y guerras por el petróleo en diversos lugares del mundo. No se aprecia en el mundo, ni en la región, un cambio drástico de matriz energética. Estamos ante un cambio paulatino y con retrocesos a veces muy significativos. Se necesita comprender que un cambio de energía supone una profunda revisión de la política, la economía y la cultura moderna. El proceso de *descarbonizar* la industria, los servicios y la civilización es materia de un cambio político y tecnológico profundo y a largo plazo, pero que estamos convencidos debe empezar hoy.

Una *segunda* perspectiva nos lleva a un uso inteligente, racional y temporal de los recursos para no agotarlos y poderlos proyectar hacia las nuevas generaciones. Esta mirada apuesta a lo sostenible y supera las prácticas depredadoras y dilapidadoras de los recursos. Se trata de una perspectiva que intenta relacionarse con la naturaleza de una nueva manera y que se articula a los tiempos y a lógica de esta para cubrir las necesidades (Roca, 2015; UNESCO-WWAP y UNSD, 2012; PNUD, 2005).

En esta orientación se parte del reconocimiento de que los recursos son finitos. Reconocer la finitud de un recurso plantea formas diferentes de su uso y de su manejo. Lo estrictamente cierto es que el planeta no tiene recursos infinitos, todos tienen fin. Sabemos que el petróleo no es un recurso infinito y que su utilización en estos siglos ya ha llevado a agotar en gran parte sus reservas en el mundo. Lo mismo puede decirse de los recursos minerales. No podemos encontrar todos los minerales en cualquier territorio, tampoco en la misma cantidad y con las mismas características.

Hemos sido testigos de utilizar el concepto de recursos para referirnos a los seres vivos e incluso a los seres humanos. Muchos hablan de *recursos humanos,* e incluso otros se refieren a los seres humanos como *capital social.* Entendemos el peso de la disciplina económica en la comprensión de los diversos actores e indicadores que participan en el proceso social y económico, pero no deja de ser reduccionista la utilización de estos conceptos, en el sentido de que castran el papel de lo humano a una lógica simple de mercado y de comercio. Los seres humanos no son ni capital ni recursos y los otros seres vivos tampoco. En una mirada economicista del mundo la vida es muy difícil que pueda ser comprendida, porque no puede ser reducida a una mercancía.

Con esto no queremos señalar que dejamos de reconocer el papel de la naturaleza para la vida humana. La naturaleza es fundamental para que podamos vivir, reproducirnos y conquistar nuestros ideales, pero no de cualquier manera y a cualquier precio. La naturaleza tiene ciclos, tiene lógica y tiene sus tiempos. No es dable a la especie humana cambiar abruptamente estos ciclos y esta lógica sin enfrentarse a cambios que pueden redundar en su propio detrimento. Los ecosistemas son expresiones de la manera en que opera la naturaleza. La habilidad humana no está en cambiarlos y, con ello, destruirlos; sino en la capacidad de manejarlos y gestionarlos con prudencia e inteligencia (Andrade 2015; De Castro, Fabio et al., 2015).

Probablemente la naturaleza, mirándola de manera general, no es otra cosa que la expresión articulada de múltiples ecosistemas. La alteración de cualquiera de ellos afecta a todo el sistema. Desde nuestro punto de vista, la racionalidad es un instrumento que se prueba en el manejo adecuado de la naturaleza. La racionalidad es esa virtud que nos permite pensar a tono con el mundo y que redescubre en el raciocinio humano la lógica y la racionalidad de la naturaleza.

Una *tercera* perspectiva obliga a construir políticas preventivas y creativas para hacer frente a lo que puede venir. Ello significa contar con planes de adaptación y de contingencia al cambio climático. Estos planes son diversos y tienen que ver con la defensa de la biodiversidad, del agua, del manejo del territorio, de los bosques, de políticas frente a los residuos sólidos, del nuevo papel de las ciudades, de políticas frente a los residuos sólidos, entre otros (Pajares et al., 2010).

Nos parece que, por ejemplo, es fundamental contar con propuestas para el manejo y gestión integral de los recursos hídricos. El agua es un tema clave por su impacto en la salud y en la vida humana, así como para el desarrollo agropecuario y minero. Cuidar el agua es un derecho y una responsabilidad de todos, más aún, en regiones que van a tener carencia de ella (Salmón, 2014).

Adquiere un papel preponderante en la actualidad el esfuerzo por diseñar e implementar políticas de defensa de la biodiversidad. La biodiversidad está amenazada sea por la explotación de los recursos fósiles o sea por los impactos que generan los gases de efecto invernadero al elevar la temperatura y modificar la vida en los ecosistemas. Este es un tema crucial para nuestra región cuando observamos que la principal fuente de biodiversidad, la Amazonía, ha sido depredada –como hemos señalado– en un porcentaje superior al 25% con la pérdida consiguiente de vida de los entornos naturales, animales y plantas (Arima et al., 2016). Algo similar sucede con el deterioro creciente de los ecosistemas marinos en El Caribe en razón de la explotación petrolera.

Se hace necesario contar con planes bien estructurados para diseñar ciudades que sean lugares donde no solo se pueda vivir bien, sino que la vida humana sea amigable con el ambiente y esté articulada con su entorno. Las principales ciudades latinoamericanas son inmensas y caóticas por sus entornos de pobreza, la ausencia de buenas políticas para el reciclaje de la basura y la reducción de la contaminación del aire. Una política de transporte adecuada ayuda significativamente tanto en la reducción de las emisiones de los gases de efecto invernadero como en la salud de las personas.

Un adecuado manejo del territorio se vuelve imprescindible en el combate al cambio climático. El ordenamiento del territorio y las políticas que este lleva consigo suponen una estrategia para adecuar la vida humana, para prevenir catástrofes y desastres, y para pensar en las generaciones futuras. Saber cómo y dónde planificar el crecimiento urbano e industrial, y cómo y dónde plantear espacialmente la defensa de los bosques y los ecosistemas son elementos básicos para la organización responsable de la vida humana en el planeta (Sejenovich, 2015).

Se trata de tener propuestas específicas y concretas para prever desastres y minimizar al máximo los riesgos que se nos presentan. Esta es una cuestión ética (Serna, 2013) y es la tarea cotidiana y permanente para adaptarnos a un medio que puede transformarse en muy hostil y difícil para la vida en general, y para la vida humana en particular.

Lo que acabamos de plantear en este capítulo es simplemente una línea de defensa en el escenario más grave y delicado que prevemos a la luz de los actuales acontecimientos. Si el escenario fuera menos grave y sus impactos menos duros de lo que sospechamos –cosa que no pensamos– no habremos perdido nada al habernos colocado en este escenario que de por sí es bastante adverso. Probablemente estamos colocándonos en un escenario real que nos exige plantear políticas adecuadas de adaptación y desarrollo.

Estamos en la posibilidad y tenemos la *oportunidad* de construir un nuevo modelo de civilización humana. Esta sería, a juicio nuestro, la *oportunidad* más grande que se nos abre con el asunto del cambio climático. Pero como toda oportunidad, tiene un tiempo para hacerse realidad y ello estará determinado por el aumento de la temperatura. Si la temperatura supera los 2ºC hacia 2050, habremos perdido gran parte de la oportunidad que se nos ofrece hoy cuando la temperatura muestra solo un grado de aumento. Con 2ºC grados más en el 2050 el deterioro ambiental habrá crecido aún más. Ello implica que las tendencias destructivas se habrán mantenido con todas sus implicancias. No será difícil imaginar los glaciares derretidos en un 75%, océanos gravemente contaminados y la mitad de la Amazonía transformada en un páramo.

El escenario no es nada halagador si las cosas y la ambición humana se mantienen como están. Una nueva civilización debe significar una manera nueva de vivir en el mundo y eso exige nuevas maneras de pensar y de obrar, y nuevas formas de producción que reduzcan radicalmente el uso de combustibles fósiles y usen energías alternativas.

Estas nuevas maneras de actuar deben recolocar el sentido de la vida en su eje natural y nos deben ayudar a alejarnos de esa mirada frívola que coloca el sentido de la vida en valores subalternos como el uso arbitrario del poder, el afán de lucro y la utilidad. Los verdaderos valores están anclados en la ciudadanía, en el respeto a todas las formas de vida y a la vida de las personas, y en el esfuerzo por fortalecer las competencias que hacen que las personas tengan las capacidades suficientes para poder desarrollar sus vidas con plenitud en el mundo.

Capítulo 5

LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CONFLICTOS

ABORDAJES DESDE UNA ÉTICA *COMPREHENSIVA*[1]

NUESTRA POSTURA CONSIDERA que una ética *comprehensiva* se funda principalmente en una mirada interdisciplinaria de la ética. Los nuevos desafíos sociales, culturales y científicos que provocan los conflictos socioambientales, por ejemplo, nos han llevado a redefinir la ética como una *ética comprehensiva*. Esto significa que para emitir un juicio ético se necesita una mirada integral, interdisciplinaria y comprometida con el mundo, las cosas y las personas.

Este será el punto, a juicio nuestro, para apreciar cómo el ejercicio de una ética *comprehensiva* requiere siempre de una perspectiva interdisciplinaria. Estamos de acuerdo en que la problemática epistemológica que significa construir un discurso interdisciplinario, sea ético, social, ambiental o técnológico, no es nueva. Se trata de un lenguaje nuevo solo para el trabajo del investigador acostumbrado a no romper los moldes de su disciplina; pero en realidad el nuevo discurso interdisciplinario e incluso el transdisciplinario, surgen como una necesidad para enfrentar el conocimiento de realidades cada vez más complejas. No se trata de una moda, sino de una exigencia para la comprensión adecuada de la naturaleza, la vida y la sociedad humana.

---

1 Este capítulo fue publicado en 2017 bajo el mismo título en la revista *Interdisciplina* de la UNAM, México.

El caso de los conflictos sociales y ambientales en todo el mundo plantean por su carácter interdisciplinario una reflexión ética especial. Recordemos, por poner un ejemplo, que el desarrollo del mundo moderno se ha hecho gracias a la utilización de una fuente de energía que ha estado basada centralmente en la utilización de la combustibles fósiles. La explotación de carbón, de petróleo y gas se ha ido haciendo sistemática en todo el planeta y ello, naturalmente, ha configurado un conjunto de situaciones en las que la más de las veces se han presentado conflictos y problemas. Los asuntos sociales, políticos e incluso filosóficos, tienen que ver con este horizonte porque la explotación de residuos fósiles, al generar diversos gases de efecto invernadero, pone en riesgo la vida en el planeta. Obviamente que una reflexión de fondo y en particular ética, debe ser interdisciplinaria y *comprehensiva*.

No es el caso de plantear aquí casos específicos para ver cómo se debería formular un juicio ético. Se trata, más bien, de buscar ideas y criterios para ver cómo la reflexión ética puede enfrentar los desafíos del medio ambiente y de la sociedad contemporánea. En este escenario es que nos atrevemos a plantear la exigencia de contar con una ética *comprehensiva* y comprometida con la naturaleza y con la vida. La ética, en términos generales, ha estado centrada en las relaciones sociales de una comunidad, pero hoy la realidad nos obliga también a mirar nuestro comportamiento de cara a la naturaleza y a sus formas de vida. Este es el nuevo desafío que la ética tiene que enfrentar para poder estar a la altura de las circunstancias.

En el esfuerzo por desarrollar estas ideas buscaremos en este capítulo replantear algunas definiciones y nociones. Abordaremos, por ello, varios tópicos. El primero tiene que ver con el significado y la noción, o, quizá sea mejor decir, las nociones que manejamos cuando nos referimos a la ética. El segundo, con la noción de conflicto y su sentido más profundo. El tercer acápite profundizará la interesante idea que sostiene que los conflictos no se resuelven, sino que, en realidad, se transforman. El cuarto intentará desarrollar algunos criterios que pensamos son necesarios para cualquier conducta ética que esté interesada en apoyar la transformación adecuada de los conflictos y en desnudar supuestos que nos impiden una mejor comprensión de los fenómenos.

En todo este despliegue de nociones y conceptos nos apoyaremos en una mirada interdisciplinaria que dé cuenta de la complejidad de los fenómenos vistos desde la óptica de una ética *comprehensiva*. La ética definida como un *saber vivir* en el mundo implica el conocimiento más diverso de diferentes disciplinas y la necesidad de integrarlas en un juicio ético. El juicio de una ética *comprehensiva* siempre es interdisciplinario.

1. LOS DIVERSOS SENTIDOS DE LA NOCIÓN DE ÉTICA

Nuestro interés está en precisar una noción de ética que pueda dar cuenta de lo que estamos afrontando. Para ello somos conscientes de que la ética se ha ido construyendo alrededor de la relación entre los seres humanos, es decir, mediada principalmente por la dinámica social y por la acción de los individuos.

Como acabamos de sostener, la idea de una ética construida en la relación con la naturaleza no ha sido un tema de reflexión cotidiana de la filosofía moderna. Esta se ha centrado en el sujeto humano y no en la naturaleza, que ha pasado a no ser más que un objeto del pensamiento moderno. Pero no habría que ir muy lejos para señalar los límites en muchos casos de la reflexión ética moderna. En varios casos tampoco se ha tomado en consideración la relación estrecha que existe entre la manera de hacer, de obrar y las tradiciones culturales de los pueblos. Todo esto ha debilitado profundamente los juicios éticos, porque los ha colocado al margen de la dinámica de la vida de las personas, que como sabemos, está profundamente articulada al entorno y a la cultura.

Quisiéramos pensar en algunos elementos que nos ayuden a construir una reflexión ética que no descuide el entorno y que no se aleje de las miradas de la cultura humana. Para ello proponemos tres orientaciones que nos parecen pertinentes y que son parte de la reflexión ética contemporánea, y sobre las que podríamos argumentar el rol de una ética *comprehensiva*.

1.1. EL PRIMER SENTIDO: *HACER LO QUE CORRESPONDE*

Ética es una palabra griega que, como hemos señalado varias veces en capítulos anteriores significa *hacer lo que corresponde* (MacIntyre, 1987). La distancia entre la idea de entender la ética como costumbre es que esta reduce el ejercicio de libertad de la persona, que precismente implica la características más importante del comportamiento ético. Seguir la costumbre no nos distingue de las abejas. El sentido de ética que se propone garantiza la libertad y lo que Giddens reclama como la capacidad de la agencia.

No se trata de negar la articulación del individuo a la comunidad, sino de establecer la relación adecuada entre ambos. La idea de hábito, planteada por Aristóteles (1985), revela también este viejo sentido que quiere combinar la naturaleza biológica humana con su naturaleza social. Definitivamente el idealismo ha expresado la posición más extrema del ejercicio práctico del sujeto basado en ideas (Platón) o en principios (Kant).

Este primer sentido ha sido de la ética nos permite encarar la reflexión sobre el comportamiento humano. Ciertamente que han exis-

tido posturas que colocan el acento en la libertad individual de las personas y otras que lo colocan en lo comunal. Un ejemplo interesante de esto es mirar el debate ético sobre los conceptos de eticidad y moralidad; la moralidad miraría, en esta propuesta, la conducta humana desde el horizonte de la vida del individuo, mientras que la eticidad lo haría desde el horizonte comunitario y social (Guisti, 1991).

1.2. EL SEGUNDO SENTIDO: *NO HACER NI SUFRIR DAÑO*

El segundo sentido tiene que ver con las ideas que surgieron en la antigüedad con la obra de Epicuro y que se han mantenido en la reflexión ética moderna y contemporánea. Epicuro (1973) sostuvo que el comportamiento humano debía estar guiado por esta máxima: *no hacer ni sufrir daño en el cuerpo ni el alma*. Lo crucial de esta propuesta es que no argumenta el papel de la ética desde una *reflexión* sobre los principios del bien y del mal; plantea, más bien, determinar la bondad o maldad de algo desde el horizonte de lo sensible y desde el horizonte del particular. Si bien Epicuro no rompe con la tradición de mirar la conducta ética desde una tradición antropocéntrica, abre nuevos espacios para la conducta humana vinculados a la relación con la naturaleza, la vida, y los determinantes del dolor, la muerte y la enfermedad.

El impacto de esta orientación ética es muy grande, desde la perspectiva de reconocer el interés humano como principio rector de la conducta política como sugiere Maquiavelo (1971) o en la idea de *no tener miedo a la muerte* que un pensador moderno como Thomas Hobbes recoge y propone como el fundamento del llamado Estado moderno (Hobbes, 1984). *El miedo a la muerte*, desde esta perspectiva, castra todas las posibilidades de vida y libertad humana y, por ello, vencer el miedo a la muerte se transforma en sinónimo de garantía del derecho a la vida. Este se convierte así –como hemos señalado– en el fundamento para la construcción del Estado moderno, que –naturalmente– pasa a ser el garante de la vida de los ciudadanos. Sin embargo, esta lógica basada en la debilidad y maldad de los seres humanos nos lleva a una mirada pesimista de su naturaleza. Locke (1997) entendió con mucha claridad esto y planteó lo contrario: la bondad de la naturaleza humana para garantizar no solo la vida, sino la libertad.

Varios siglos después de este debate auroral de la modernidad surge en el siglo XX la bioética moderna –a la que hemos hecho referencia en capítulos anteriores y que retomaremos en un próximo capítulo– que norma las relaciones con los seres vivos y recoge sus presupuestos de estas canteras de pensamiento. Surgida inicialmente en rechazo a las atrocidades y experimentos nazis en seres humanos

en la Segunda Guerra Mundial, hoy en día ha adquirido un sentido más amplio: el de la defensa de los seres vivos en general. Este nuevo sentido no solo interpela las relaciones entre los seres humanos, sino que busca desarrollar criterios para establecer la relación, principalmente, con los animales. Los animales, de un tiempo a esta parte, han comenzado a ser reconocidos como seres con derechos. La vida de los animales empieza a ser respetada como un derecho natural que no puede ser dejado de lado. Así, la vida de los animales también es buena. El maltrato animal y su sufrimiento no tienen cabida en la nueva perspectiva que se ha abierto, y que en muchos países ya es motivo de sanción y de penas legales. El sentido de no hacer ni sufrir daño se vuelve un imperativo para todo ser vivo.

1.3. EL TERCER SENTIDO: *LA VIDA BUENA O EL BUEN VIVIR*

Otra de las ideas que circundan los tiempos actuales es la de *vida buena*, en el sentido del *buen vivir*. Esta es una reflexión de la ética contemporánea muy importante, pero todavía se encuentra en ciernes. Esta mirada que apunta al *comportamiento bueno* nace de la revalorización de las culturas y prácticas éticas de pueblos que no tienen como horizonte histórico propio la tradición occidental ni el cristianismo. Tradiciones humanas como la hindú, la china y la japonesa de raigambre budista, por ejemplo, argumentaron la *benevolencia* como una manera ética de relación justa y adecuada con la naturaleza y los seres vivos (Suzuki, 1970; 1986; 1996).

En el caso de América Latina y en particular, de las tradiciones éticas de los pueblos prehispánicos como mayas, quechuas, aimaras, mapuches o aztecas, la vida social de los individuos es indisociable de la relación con la naturaleza. Existe un marcado sentido cosmológico en la comprensión de la vida social y la de los individuos. No existe en estas culturas una perspectiva que separe al ser individual o a la práctica de la comunidad de la relación con la naturaleza. La perspectiva que anidó en las recientes tradiciones modernas que desvinculan al sujeto del mundo, nunca se operó en la conciencia y mentalidad de la mayoría de pueblos y culturas del mundo; de tal manera, que los ideales de la *vida buena* son trascendentes a la dimensión personal y comunitaria y se proyectan hacia la naturaleza y al cosmos.

En el caso específico de las tradiciones originarias de América, tenemos que apreciar el inmenso aporte que significa la perspectiva del *vivir bien* o *saber vivir* porque no solo expresa una relación entre humanos, como acabamos de señalar, sino un vínculo adecuado y muy estrecho con la naturaleza.

Creemos que seríamos injustos con la tradición occidental y cristiana si sostuviéramos que la primacía del sujeto es su principal carac-

terística. Debemos recordar que en la tradición occidental, incluyendo ciertamente la tradición judeocristiana, la *Idea del Bien* preside la cultura; preside indudablemente el pensamiento filosófico occidental fundado por Sócrates. Aunque la modernidad occidental apuntaló y acentuó el papel del sujeto racional, ello no eliminó necesariamente la vieja tradición clásica ni planteó la negación del sentido comunal o de relación con la naturaleza y el mundo. No obstante, en muchos casos y no lo negaremos, el acentuamiento del rol del sujeto en esta tradición opacó de manera significativa el protagonismo de la naturaleza y del mundo.

1.4. HACIA EL DESARROLLO DE UNA ÉTICA *COMPREHENSIVA*

Estas distintas miradas de la ética nos sugieren una idea de fondo que les da sustento, la idea de la *comprehensión*.

La primera idea de *hacer lo que corresponde* plantea con fuerza que la acción supone una mirada específica de la situación en la que el sujeto se encuentra. No es una decisión que se tome para seguir la corriente o que considere que cualquier práctica puede ser justificable. Se trata de buscar hacer lo que es adecuado y bueno en un momento determinado. Ese es el sentido primordial de esta primera perspectiva y nos parece por ello que para *hacer lo que corresponde* se necesita *comprehender* a cabalidad la situación. Sin una mirada *comprehensiva* no hay manera de hacer lo correcto.

La segunda idea coloca el principio de la *beneficencia* para la determinación de la acción. No se puede hacer algo que haga daño y genere sufrimiento y dolor. Hay en todo el edificio argumentativo de la ética a través de su historia la apuesta por el bien para mejorar y garantizar la vida. Lo malo no solo es lo racionalmente inadecuado o injusto, sino es también lo que produce malestar y genera daño. La idea que tenemos –como sentido común– es que lo bueno no debe producir daño ni sufrimiento. Así, en esta perspectiva ética es fundamental la búsqueda del bienestar y del confort. Nos parece que esta orientación pasa por pensar alternativas creativas a los problemas prácticos observados en la vida humana. Solo con una adecuada *comprehensión* de estos problemas podremos buscar esas alternativas.

Finalmente, la idea de la *vida buena* lleva implícita en su definición un proyecto integral de vida que se expresa en un estilo particular de existencia y en una práctica ética acorde con la naturaleza y la sociedad. Colocar en el vértice de la acción social y del comportamiento humano la idea del *bien* muestra que el sentido fundamental que organiza –o debe organizar– la vida social es el bien. La compresión de este paradigma es básico para conocer el funcionamiento de la vida social y la práctica de las personas.

Uno de los sentidos más interesante de la palabra *comprender,* según el Diccionario de la Lengua Española es 'abrazar, ceñir o rodear por todas parte algo'. En buena cuenta, una mirada de conjunto que *abrace, ciña y rodee* una cosa determinada es la mejor forma de *comprehenderla* e integrarla. Esa capacidad de comprensión expresa la voluntad de asir lo que es comprendido de una manera total. Por ello, la dimensión de c*omprender* no solo significa *entender*, ni tampoco hacer propio el sentir o el pensar del otro en uno, sino que significa también la *capacidad de pensar y de sentir de manera integral.* Esta capacidad no podrá ser ejercida por parte del que quiere *comprehender* si no está empapado de su naturaleza.

Hemos pensado, de acuerdo a lo que acabamos de sostener, que un supuesto básico de esta reflexión ética que necesita ser *comprehensiva* es su naturaleza interdisciplinaria. La mirada integral y de conjunto del quehacer ético exige una perspectiva interdisciplinaria que permita reunir en un haz diferentes ángulos de la realidad. Este es el sentido interdisciplianrio que queremos resaltar para una ética que quiere ser *comprehensiva*.

2. LA NOCIÓN DE CONFLICTO

En este segundo apartado quisiéramos desarrollar algunas puntos en torno al significado y las implicancias de la noción de conflicto. El conflicto es un tema que nos acompaña permanentemente y cualquiera considera que conoce a profundidad lo que este representa; pero nos parece que su problemática es mucho más compleja de lo que a simple vista puede parecer. Para ello haremos un primer acercamiento etimológico a su raíz semántica, luego abordaremos el sentido de conflicto como enfrentamiento o confrontación, para finalizar reflexionando sobre la nueva idea de la transformación de los conflictos.

La reflexión sobre el conflicto ha avanzado mucho en estos tiempos debido a factores que los han incrementado sustancialmente, pero sobre todo que los han agudizado. Los conflictos son normales y razonables, lo que no es normal es su agudización. Esto intentaremos mostrarlo en las siguientes líneas.

2.1. UN ACERCAMIENTO ETIMOLÓGICO

La palabra conflicto viene del latín *flígere* que significa "chocar, darse un topetón, golpear" (Martínez Guzmán, 2005). De ahí el sentido de *afligir,* 'sentirse golpeado', y de *infligir,* que significa 'dar un golpe a alguien'.

El prefijo *co* en la palabra *conflicto* significa 'compañía, participación o cooperación'; lo que lleva a la idea de que *chocamos entre nosotros*, que *nos infligimos golpes*, y a la vez que*, nos sentimos afligidos por los golpes que nos hemos dado*. Ciertamente que en la etimología

de la palabra conflicto se alude a una relación de tensión y de enfrentamiento entre las partes. Esta idea, que parte de la etimología del término, nos ayudará a pensar mejor en la noción de conflicto.

2.2. LA VIEJA IDEA DEL ENFRENTAMIENTO Y LA NUEVA IDEA DE LA TRANSFORMACIÓN

Tenemos que saber que del enfrentamiento o del choque entre personas, grupos o estados surgen siempre varias posibilidades, pero principalmente dos: la primera es la que plantea la eliminación o la anulación del otro o de los otros; y la segunda, la que quiere la transformación creadora de las tensiones que surgieron con el conflicto y que da el paso a la construcción de un nuevo momento en la relación de las partes enfrentadas. Estos elementos siempre están en el núcleo de todo conflicto.

En el primer caso, la carga negativa arrastra el concepto de conflicto y en la mayoría de las veces elimina el aspecto creativo y transformador que anida en el conflicto. En algunos casos es bastante difícil apreciar los términos positivos a los que se puede llegar a partir de un conflicto. Tenemos muchos ejemplos en los que la exacerbación del enfrentamiento en los conflictos agudiza la situación de este.

En relación con los conflictos socioambientales, por ejemplo, debemos decir que muchos pensaron que era posible resolverlos sobre la base de la fuerza y sobre la base del poder de unos sobre otros. Conflictos sobre agua, minería, tierras e industrias demuestran a la saciedad que el pretender solucionar los problemas con la victoria de uno y la derrota del otro no solo no es posible, sino que los agudiza y los vuelve permanentes. En el caso de la relación *conflictiva* entre la especie humana y la naturaleza, no negaremos que el uso de la fuerza ha infligido golpes severísimos tanto a las personas y pueblos como a los ecosistemas.

En el segundo caso, transformar un conflicto significa construir un nuevo paradigma que busca superar el antiguo punto de vista de la confrontación y el enfrentamiento, que creía que la solución se daba con el uso de la fuerza. Esto nos recuerda la vieja idea de la supervivencia del más apto que proviene de las esferas de la biología y que con mucho interés por parte de algunos como Maquiavelo ha sido trasladada al mundo de la política, los negocios y la vida social.

De lo que se trata es de reconocer que en todo conflicto está la posibilidad de su superación. La transformación del conflicto supone recoger toda la iniciativa y creatividad para generar una nueva percepción y para reconstruir las posibilidades de una relación entre unos y otros. Los instrumentos del diálogo, del reconocimiento, del respeto a la autonomía y la justicia están en el horizonte de

la transformación del conflicto y no del enfrentamiento. En el viejo horizonte se utilizó la idea de *resolución de conflictos* como una manera de creer que estos se pueden resolver de manera definitiva. Se ha escrito mucho sobre la solución de los conflictos sin intentar superar la base del enfrentamiento. Todos los conflictos pueden ser transformados y superados si las partes buscan realmente una salida; no hay manera de una solución –si se puede hablar de una solución– si no se superan las condiciones del enfrentamiento y abren paso, las partes enfrentadas, a una nueva situación. En buen romance, no hay solución definitiva al conflicto sin un nuevo estadio de relación donde nuevas posibilidades de acción aparecen para cada una de las partes interesadas.

Así, una nueva mirada a la naturaleza, entendiéndola como una realidad viva con la que necesariamente se interactúa, puede mejorar a ambas partes: a la propia naturaleza y a la especia humana. Así también, los llamados conflictos socioambientales y los asuntos relativos a la minería y al extractivismo pueden superarse con una nueva perspectiva que rediseñe, reprograme y reestructure estas actividades productivas.

3. CRITERIOS ÉTICOS PARA LA TRANSFORMACIÓN DE LOS CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES

En un trabajo anterior desarrollamos tres criterios que consideramos básicos para comprender mejor la situación de la minería en el Perú (Castro A., 2016). Este trabajo buscaba tener herramientas para enfrentar los desafíos de los conflictos socioambientales en el país. Los criterios estuvieron aplicados a la problemática local y sobre la base de ellos se intentó hacer formulaciones de política; pero no hicimos un balance de los supuestos de estos , y puede ser este un buen momento para reflexionar sobre ellos.

El *primero* apunta a comprender el curso histórico del conflicto, conocer sus antecedentes, es decir, la historia y la memoria sobre la cual está inscrito. El *segundo* busca comprender cuáles son los intereses que están en juego, así como las motivaciones y las percepciones de los actores en el conflicto. El *tercero* busca no solo saber lo que piensan los actores, sino comprender desde qué resortes ideológicos y desde qué cultura y tradición ética nos hablan e interpelan. En el caso del texto que comentamos, el desarrollo de los criterios se basó en el primer caso, en el papel histórico de la minería y los conflictos que ha levantado esta a lo largo de los siglos; en el segundo, a los intereses que convergen por parte de diversos actores (comunidades, empresas, trabajadores y Estado) para enfrentar la cuestión minera; y finalmente, el tercer criterio se preguntaba desde dónde piensan y

desde qué cultura son interpelados los que concurren a un conflicto como el minero.

Debemos insistir en el hecho de que pusimos nuestro esfuerzo en dar una comprensión holística al problema porque hemos sido testigos de salidas sesgadas, unilaterales y tendenciosas que no ayudaron a transformar los conflictos, sino a a agudizarlos y a colocar a los actores al borde del abismo[2]. Para decirlo de manera gruesa, los empresarios y el Estado están a favor de la minería, pero la población y las comunidades son totalmente adversos a ella. El Estado peruano perdió dinero, los empresarios sus ganancias y los trabajadores y sus comunidades su trabajo. Esta situación es todavía el resultado de enfrentamientos muy fuertes, cuando no violentos, entre defensores de una u otra cosa.

Nuestra propuesta no solo puede ser vista a la luz del conflicto minero y socioambiental, sino pensamos que puede servir para otros escenarios que busquen comprender un fenómeno y estén interesados en buscar alternativas viables. Pero obviamente tienen el sesgo de haber sido pensados alrededor de la problemática minera y ambiental. Revisemos lo que está detrás de cada criterio.

3.1. COMPRENDER LA HISTORIA Y LOS ANTECEDENTES DEL CONFLICTO

Cuando llegamos a un conflicto –sea político, social o ambiental– debemos reconocer que este no se ha iniciado de un momento a otro. El conflicto puede estallar y manifiestarse de manera violenta, pero ello no es más que la manifestación externa y temporal de una tensión y de un enfrentamiento que se ha ido constituyendo desde mucho tiempo atrás. En el caso de la producción minera tanto en el Perú como en América Latina, sus conflictos son antiguos y tienen la característica de actualizarse permanentemente. Por eso convendría una lectura histórica de la minería y de su proceso de desarrollo en la región latinoamericana o en el país. Entender solo el momento es totalmente insuficiente para dar una respuesta adecuada al conflicto.

Tampoco es suficiente contar con la información y el conjunto de datos necesarios. Esto es importante y puede tener un papel destacable, si se tiene una comprensión integral del proceso social e histórico en que ha devenido el conflicto. Las cifras no hablan por sí solas, se entienden cuando hay un escenario propicio a su lectura y presentación. Fuera de ese escenario la estadística no tiene

---

2 El caso del proyecto minero de Conga en el norte del Perú, en la región de Cajamarca, puede ser un buen ejemplo del fracaso estrepitoso de una negociación minera.

sentido en sí misma; adquiere sentido cuando se ilumina el curso de los acontecimientos y se aprecian mejor los indicadores cuando estos se enmarcan en un derrotero social y económico específico (Martínez Alier, 1990).

Debemos insistir en la idea de que no hay manera de transformar un conflicto si no se conoce la manera en que se constituyó y se desarrolló. Comprender los momentos es importante para la precisión y la transformación de los conflictos. Aquí la historia y los antecedentes juegan un papel fundamental porque nos colocan sobre el terreno y nos acercan al corazón del conflicto. Muchas veces conociendo el decurso de los acontecimientos estamos en condiciones de saber qué es lo que está en juego y la razón que motiva el enfrentamiento.

3.2. COMPRENDER LOS INTERESES, MOTIVACIONES Y PERCEPCIONES DE LOS ACTORES

Uno de los criterios básicos para comprender cómo los actores se enfrentan en un conflicto determinado es conociendo los intereses que estos expresan. No son los mismos, por poner un ejemplo, los intereses de los involucrados en él que los de terceros que asisten en calidad de testigos. Un ejemplo clásico es el caso de los empresarios y los trabajadores, que no tienen los mismos intereses. La negociación permanente de los pliegos de reclamos puede dar cuenta de cómo se tratan los conflictos. En la mayoría de los casos en que se enfrentan el capital y el trabajo los intereses son contrarios, aunque no necesariamente antagónicos. Pero, el que pensemos nosotros que los intereses son solo contradictorios no significa que sea así para determinados actores que están insertos en el conflicto. La percepción que tengan de este determinará su comportamiento.

El conflicto aparece cuando los intereses de las partes se vuelven antagónicos y cuando las personas y los grupos se sienten frustrados y sin esperanza. Ello significa que se pierden las expectativas de un arreglo o de un acuerdo. El conflicto deviene en violencia y cuándo no en una guerra. Pero, incluso en este gravísimo escenario de guerra, se puede buscar alternativas y transformarlas en un nuevo terreno para un nuevo acuerdo de convivencia social. La experiencia humana ha dado la pauta en este punto con muchísimas experiencias.

Los intereses deben ser vistos con sumo cuidado porque son de variada índole. No es lo mismo tener hambre y buscar alimento, que estar calculando las ganancias de una empresa trasnacional. Tampoco es lo mismo el asiento de una empresa con características tecnológicas de primera línea mundial en una zona donde viven comunidades sumidas en la extrema pobreza (Salas, 2008; Bebbington, 2007, 2010; Burgos, 2015; De Echave, 2009; Arellano, 2011).

Los discursos sobre el progreso y el desarrollo muchas veces no son comprendidos por parte de los actores que concurren o que están insertos en un posible conflicto; y la mayoría de las veces lo que puede pensar un trabajador de la comunidad no coincide con la idea que el empresario tiene de los intereses de su trabajador. Muchas veces el empresario no ha comprendido el impacto de su empresa en la vida de la comunidad local y esta tiene serias dificultades en apreciar la magnitud de la empresa que se ha transformado en su vecina. Se piensa que el discurso de la modernización y el desarrollo es asumido automáticamente por todos, cuando muchas veces el trabajador o el comunero esperan solo una oportunidad o un empleo. Hay ciertamente multitud de intereses (económicos, prestigio social, poder político, de carácter religioso, entre otros) que se cruzan y se enhebran en el escenario de un conflicto, y que necesitan ser comprendidos. Apreciar la magnitud de los intereses y las motivaciones de las personas, de los grupos sociales y empresariales, y de los funcionarios y autoridades del Estado será fundamental para poder comprender y prever la transformación del conflicto.

Se hace también necesario recalcar la importancia de la percepción que tiene la población. No podemos imaginar la contundencia y la convicción que las personas dan a sus percepciones. En muchos casos, esto significa que están convencidas de que su conocimiento de las cosas es totalmente real y que están dispuestas, por ello, a defender sus ideas con su vida y otros, incluso, son capaces de matar para conseguir sus objetivos.

3.3. COMPRENDER DESDE QUÉ TRADICIÓN Y DESDE QUÉ CULTURA NOS HABLAN LOS ACTORES

Uno de los temas que nos parece crucial en este conjunto de criterios necesarios para definir y transformar un conflicto es aceptar que las personas no piensan ni sienten de la misma manera, ni están adscritas a un mismo patrón cultural. Las personas son sencillamente diferentes. Su diferencia se ha construido por las diversas maneras de pensar que existen, por la manera en que los sentimientos las han formado y por la manera propia que tiene cada pueblo de concebir la existencia humana, lo que llamamos cotidianamente la cultura. Este es un principio que nunca se debe olvidar en la reflexión sobre las personas y sus relaciones con la sociedad y con el entorno.

Las personas expresan tradiciones diferentes. Las tradiciones expresan las ideas que se tienen sobre las cosas, sobre la vida, sobre el mundo y sobre un sinfín de asuntos. Por ello sostenemos la necesidad de conocer y de comprender lo que cada pueblo tiene como propio, saber que lo que es bueno para mí no necesariamente es bueno para

otro. Ello resulta de una utilidad muy grande cuando queremos establecer relaciones y vínculos perdurables en la vida social, en los negocios y en la política.

Vamos a tomar como ejemplo las tradiciones que hemos logrado observar en el curso de los conflictos socioambientales en el Perú y que pueden ser también materia de reflexión en otras latitudes. Hemos percibido tres orientaciones o perspectivas, que aquí llamaremos tradiciones. Una primera tradición sugiere y plantea que todo gira en torno al ser humano, y que las cosas y la naturaleza deben servir exclusivamente para ese fin; la segunda tradición percibe los males y los graves errores que ha generado el mundo moderno, y se encuentra interesada en un uso razonable de los recursos naturales; y finalmente, la tercera tradición siente y piensa que la naturaleza y los seres vivos son parte de una misma estructura vital, y no considera adecuada la manera en que se ha tratado a la naturaleza y a los seres vivos por parte del mundo moderno e industrializado.

Estas distintas tradiciones o perspectivas no coinciden necesariamente con pueblos, visiones religiosas o culturas humanas específicas, y menos aún, con críticas a determinados modelos políticos de desarrollo. No decimos que no haya coincidencia con algunas situaciones concretas, pero eso no es lo importante en este momento. Lo importante es un esfuerzo por clasificar en tres grandes orientaciones estas tradiciones para poderlas comprender mejor. Lo que queremos presentar son tres perspectivas: una marcadamente antropocéntrica, otra a medio camino y la tercera, que nítidamente coloca a la naturaleza como el centro, una especie de tradición naturocéntrica.

La *primera tradición* señala que la naturaleza está al servicio del ser humano, y que todos los elementos y formas de vida pueden ser utilizados en función del interés humano.

Esta posición surge con fuerza en el mundo moderno y logra generar una marcada diferencia entre la vida humana, que se entiende a sí misma como la subjetividad, y lo no humano, la vida de los animales y el planeta, que se convierten en objetos. Este acento en la actividad del sujeto trasciende a Occidente y está presente en la mayoría de los pueblos del mundo. La distinción entre sujeto y objeto ha sido uno de los grandes logros de esta comprensión, a juicio nuestro, inadecuada de la realidad. Se deduce claramente que esta postura no respeta la naturaleza y la ha transformado en solo una fuente de recursos naturales y de materias primas, e incluso hay quienes concibieron la conciencia como la realidad.

Estamos ante una propuesta que tiene un claro sentido antropocéntrico que distingue nítidamente al ser humano de la naturaleza, en donde ella ha quedado totalmente subordinada. En términos

históricos estuvo presente en el racionalismo antiguo en casi todas las culturas, y priorizaba el papel del espíritu sobre la materia y de la razón sobre el sentimiento. Pero adquiere estatus y plenitud con la modernidad, donde la conciencia pasa a ser determinante frente a la naturaleza.

Las consecuencias de esta manera de pensar nos han llevado a la situación actual. Hemos echado mano, por ejemplo, de materiales fósiles para usarlos como energía sin asumir la responsabilidad de que su uso ponía en crisis la vida natural e incluso la de la propia especie humana. La lógica humana sobrepuesta a la lógica natural no ha acarreado bienestar para las otras formas de vida en el mundo. Todo lo contrario. Incluso el bienestar es esquivo para la gran mayoría de los seres humanos. La pobreza, el deterioro ambiental, los conflictos económicos y de poder son la moneda corriente en un mundo donde no es finalmente el interés de todos los seres humanos el que lo dirige, sino el de una minoría privilegiada. La tradición antropocéntrica ha confundido los intereses de las diversas formas de vida con los intereses de un grupo minoritario de la especie humana.

En la *segunda tradición* se encuentran muchas de las perspectivas contemporáneas que buscan una relación adecuada con el entorno que permita el usufructo razonable de los bienes de la naturaleza, sin dañar, sin contaminar y sin depredar el medio ambiente.

Esta postura representa, sin duda, una crítica al mundo moderno y expresa también antropocentrismo, pero ciertamente mucho más moderado, y se le conoce por su interés conservacionista. Podemos pensar, sin temor a equivocarnos, que la reunión de Estocolmo en 1972, pasando por la de Río 92, los acuerdos vinculantes del Protocolo de Kioto en 1997, y finalmente Río + 20 y las últimas COP20, COP21 y COP 22 en Lima, París y Marruecos respectivamente, plantean una postura de conservación de la naturaleza que incluye una preocupación para las futuras generaciones como lo planteó el Informe Brundtland en 1987.

En esta segunda tradición se pueden establecer planteamientos que merecen ser debatidos con profundidad. El primero de ellos es el vínculo que se establece entre conservar, defender, respetar los recursos de un país y los sentimientos de soberanía nacional que lleva a una conciencia ambiental, pero fuertemente nacionalista; tema conflictivo que enfrenta permanentemente a los empresarios nacionalistas con los ambientalistas de cada país. La segunda preocupación es el reconocimiento de los daños provocados al medio ambiente y su resarcimiento desde una perspectiva de justicia ambiental, dado que los daños al entorno no solo se limitan al ámbito nacional de un país;

esto plantea debates muy agudos entre las economías desarrolladas, las llamadas *emergentes*, y las de los países pobres (PNUD, 2005). La pregunta es ¿quién debe pagar por lo daños acasionados al entorno? Un último asunto busca reivindicar la situación de los pobres en el entendido de que son ellos principalmente los que más sufren y sufrirán por los impactos del cambio climático. Los desastres, la deforestación, los huaicos e inundaciones, así como la contaminación ambiental la sufren los pobres dada su relación inmediata y estrecha con la naturaleza (PNUD, 2013).

El debate en torno a esta segunda tradición es que mantiene un sesgo antropocéntrico y que no otorga a la vida natural otro fin que el de servir a la especie humana. Este es un tema de debate actual y merece reflexionarse con seriedad, porque la naturaleza no tiene como fin necesario asegurar la vida de la especie humana. En todo caso, tendría como fin –si es que podemos asignarle fines a la naturaleza– la garantía de la vida en todo el planeta. Si ese fuera su fin no tendría mucho sentido imponerle a ella el interés humano como el central.

La *tercera tradición* considera a todos los seres de la naturaleza como parte de una misma estructura vital. La vida es la misma para todas las especies.

En este horizonte todas las tradiciones de pensamiento de la antigüedad tuvieron perspectivas, más o menos, panteístas o animistas. Es decir, tradiciones que consideraban sagrada la naturaleza por ser fuente de vida. La especie humana no sería la excepción. El verdadero comportamiento en esta lógica de pensamiento está en la adecuación con el sentido del cosmos. En muchísimos pueblos hoy en día queda la huella viva de estas tradiciones que tienen una manera integral de mirar el mundo y la naturaleza humana. Ciertamente esta perspectiva no considerará jamás a la naturaleza o a la tierra como un espacio o terreno. Todo lo contrario, la consideran madre y fuente de vida. Los antiguos incas y los actuales quechuas y aimaras la llaman *pachamama*.

En la actualidad esta tradición se manifiesta, cada día con más fuerza, en contra de cualquier visión antropocéntrica que utilice los bienes y los recursos del planeta para el exclusivo beneficio de un grupo humano. El planteamiento básico en esta mirada holística del cosmos es que hay que saber vivir en armonía con la naturaleza. Esto supone una relación horizontal con ella y romper con el paradigma del sujeto/objeto que la modernidad ha generado.

En este contexto no debe resultarnos difícil comprender que para los pueblos de origen prehispánico la minería sea una acción que viola la naturaleza. La oposición a la minería tiene como elemento a tomar en cuenta, no solo la crítica al enriquecimiento de las

empresas que ejercen la actividad, sino también y quizá con mayor énfasis, a la destrucción del territorio y la naturaleza que propicia la actividad minera.

Hemos intentado trabajar la problemática de los conflictos desde el ámbito de lo que hemos llamado una ética comprehensiva. Esta perspectiva solo será comprendida a cabalidad si reconocemos entre sus elementos constitutivos el esfuerzo y la mirada interdisciplinaria. La ética que intenta ser *comprehensiva* se apoya necesariamente en esta perspectiva integral del conocimiento. La ética *comprehensiva* es un sistema complejo de pensamiento que busca dar cuenta del obrar de las personas.

Los nuevos desafíos de carácter social, político, ambiental, cultural y científico han ido planteando a través del tiempo una serie de nuevos sentidos a la llamada cuestión de la ética, de tal manera que para emitir un juicio ético se necesita una mirada integral y comprehensiva de las cosas y de las personas.

Diremos para concluir que el saber es conocimiento. A manera de analogía podemos decir que así como la tecnología implica el saber, pero supone la habilidad práctica de hacer las cosas y sería una especie de *saber hacer*; así también la ética es un saber, pero que está vinculado con el *saber vivir*. Para *saber vivir* en el mundo se hace necesario conocer, y esto nos lleva a contar necesariamente con una ética fuertemente comprometida con los seres humanos y con el mundo y anclada en una clara perspectiva interdisciplinaria. A esto le hemos venido a llamar una ética comprehensiva.

Capítulo 6

CONSIDERACIONES ÉTICAS PARA UNA MIRADA *COMPREHENSIVA* DE LA NATURALEZA[1]

PARA TODOS ES UN SUPUESTO BÁSICO pensar que debe existir una *buena* relación con la naturaleza y ello no parece algo fuera del sentido común. Pero en términos más precisos, este supuesto no se ha investigado con acuciosidad y se vuelve un desafío cuando enfrentamos como seres humanos problemas relacionados con el medio ambiente y la naturaleza.

La actual situación nos lleva a precisar el significado de la ética y a revisar cómo se han asumido o incorporado, en su desarrollo, los temas relacionados con la naturaleza. La emergencia de la bioética en estas últimas décadas, por poner un ejemplo y de la que ya hemos tratado, es parte del camino recorrido por la ética en su esfuerzo por pensar cuestiones relacionadas con los seres vivos en un espectro más amplio que la sola vida humana. Consideramos, por ello, que para el abordaje de los temas relacionados con la naturaleza y el ambiente se requieren, por parte de la ética, de nuevos análisis y de una mirada *comprehensiva*.

La razón de esto, desde nuestro punto de vista, está en que la reflexión ética ha estado alejada de los temas de la naturaleza y ha

---

1 Este capítulo está basado en un artículo que ha sido publicado bajo el mismo nombre por la *Revista Kawsaypacha* N° 1 (INTE-PUCP, 2017).

estado más centrada en la discusión social y política. Una de las explicaciones de este alejamiento puede estar en que los modelos de la ética han sido pensados desde paradigmas anclados principalmente en modelos antropocéntricos y desligados del mundo natural. La modernidad, no cabe duda, tiene una clara responsabilidad en este asunto. Todo su esfuerzo ha sido concentrarse en el sujeto y alejarse de los objetos y del mundo; es decir, en muchos casos, subordinó –cuando no eliminó– el rol de la naturaleza. Esto ha acarreado, sin lugar a dudas, una exagerada comprensión del papel del sujeto en detrimento del mundo.

La reflexión sobre la naturaleza nos obliga a una comprensión más profunda de lo que somos como seres vivos e inteligentes y a entender que no somos los únicos que tienen estas particularidades. Urge, entonces, una necesaria reflexión sobre el sentido de la vida, que no puede ser entendida solo como vida racional o inteligente de los seres humanos o de los seres vivos más desarrollados, sino desde una perspectiva más amplia.

Una nueva comprensión de la vida, que valore y a la vez tome distancia de la singularidad de la vida racional, puede permitirnos apreciar mejor las diversas formas de vida existente. Esto, incluso, puede darle un nuevo sentido y contenido a lo que hemos llamado por siglos la vida racional de los seres humanos.

El objetivo de nuestra reflexión está en comprender la importancia de una conducta ética frente a la naturaleza y los desafíos que ello implica. Esto debe significar la apuesta por rehacer nuestra manera de pensar y de actuar en el mundo.

En este texto buscaremos remarcar algunas ideas que nos parecen centrales en esta perspectiva y retomaremos con ese objetivo algunas cuestiones de lo tratado en capítulos anteriores. La primera es la de un acercamiento a la noción de ética y a su proceso de reflexión, intentando destacar la problemática de la naturaleza. La segunda, la discusión en torno al concepto de vida que manejamos, distinguiendo entre inteligencia y vida. La tercera, un balance del papel de la práctica humana en la relación con el mundo. Finalmente, la cuarta, la necesidad de contar con una mirada interdisciplinaria y con un nuevo horizonte de sostenibilidad para avanzar en comprender qué significa saber vivir en el mundo.

1. LA REFLEXIÓN ÉTICA

1.1. EL ANTIGUO SENTIDO DE LA ÉTICA

La vida social es expresión de las diversas relaciones humanas y naturalmente, entre ellas, de las éticas. Decir que la sociedad tiende al bien

es algo razonable (Aristóteles, 1985)[2], incluso podríamos observar una cierta identificación entre el concepto de ética y el de sociedad cuando valoramos –por ejemplo– a esta última como una asociación de ciudadanos (Aristóteles, 1986)[3], es decir, de personas iguales ante la ley y con los mismos derechos[4]. Por esto podemos también pensar que existe una correlación entre una práctica anti-social y lo que llamamos un comportamiento no ético. Habría entonces una relación entre el actuar ético y el ser ciudadano por un lado, y por otro, entre el ser corrupto y violar las leyes de la comunidad (Platón, 1986). Podríamos afirmar, así, que no hay una gran distancia entre lo que llamamos *sociedad* y lo que llamamos conducta ética; ciertamente que la sociedad, por el ejercicio del ciudadano, lleva el ideal de *vida buena* propio de la condición ciudadana.

El ideal de comportamiento que tiene la *vida buena* en comunidad ha sido para muchos un elemento que muestra el grado de civilización de un pueblo[5]. De ahí, por ejemplo, que los antiguos griegos y romanos diferenciaran nítidamente entre bárbaros y ciudadanos. No queremos dejar de reconocer, sin embargo, el claro etnocentrismo que está detrás de esta afirmación, pero tampoco conviene descartar lo que está implícito en ella y que nos parece rescatable: que la comunidad debe estar regida por leyes y acuerdos entre los ciudadanos. La civilización, en esta perspectiva, ha sido y es fruto de una intensa y consciente vida de respeto y de derechos entre los miembros de una comunidad. No hay manera de entender la comunidad o la sociedad sin un claro fundamento ético. Quizá los pensadores antiguos como Aristóteles no estaban tan lejos de la verdad cuando afirmaban que la comunidad es una construcción moral.

Durante siglos, la mirada humana en términos de conducta moral ha estado regida por el sentido de comunidad. El ideal moral de la vida de cualquier individuo ha estado articulado a su comportamiento en la comunidad. El sentido de hacer lo que corresponde como comportamiento ético implica no tener cualquier, sino realizar el mejor. En este sentido, todos los seres humanos hemos sido formados

---

2 En términos generales podemos sostener que desde Sócrates y Platón, y que ciertamente continúa Aristóteles y las diversas escuela filosóficas, la cuestión del bien es el tema crucial en la reflexión ética.

3 En la concepción del Estado, tanto en el antiguo como en el moderno, la referencia a la ciudadanía es fundamental. Los griegos siempre entendieron la ciudadanía como una construcción política que va más allá de lo biológico.

4 Recordemos que el sentido del derecho va de la mano con la idea de *isonomía*, es decir de la igualdad ante la norma.

5 Entendemos como civilización los ideales comunitarios que están alrededor de lo que los antiguos llamaron la *civitas*.

con ideales morales que responden de manera categórica al ideal de la *vida buena* en cada comunidad. Las virtudes han expresado, por ello, el comportamiento ideal exigido al individuo. La justicia como la principal de las virtudes, según sostenía Aristóteles y que se encuentra presente en muchos pueblos y culturas del mundo, refleja esta orientación fundamental: la conducta ética es la expresión de la vida buena en un pueblo, comunidad o sociedad (Aristóteles, 1985).

1.2. LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS ESTÁN EN LA NATURALEZA

Un buen momento para comprender la relación entre ética y naturaleza se encuentra en la discusión medieval. En la vieja discusión escolástica la distinción entre esencia y existencia se mantuvo con mucha fuerza durante muchos siglos y fue Santo Tomás, entre otros filósofos y teólogos, quien recogió y fundamentó esta diferencia fundamental para los escolásticos. Para Santo Tomás, heredero del aristotelismo, recoger esta distinción suponía mantener un pie en la tierra: la existencia era una realidad objetiva. Santo Tomás, atemperado el platonismo, desarrolló su propuesta de hacer *congruentes* las ideas o las esencias con la realidad material; un maridaje adecuado entre ideas y cosas, entre esencia y existencia parecía lo adecuado para reconocer tanto la realidad de la conciencia humana como la realidad de la naturaleza.

De la misma manera que Aristóteles, Santo Tomás no era ni materialista ni empirista. Su interés estaba en una adecuada relación entre *res et natura* y también entre fe y razón. Sobre ello nos dice Étienne Gilson:

> "Busquemos, pues, en las cosas sensibles, cuya naturaleza es proporcionada a la nuestra, un punto de apoyo para elevarnos a Dios.
> Todas las pruebas tomistas ponen en juego dos elementos distintos: la constatación de una realidad sensible que requiere una explicación y la afirmación causal, que tiene por base a esta realidad sensible y por cima a Dios" (1976: 493).

Desde nuestro punto de vista, los escolásticos nunca negaron la capacidad de agencia de la naturaleza humana; todo lo contrario, la reconocieron, pero les hubiera parecido erróneo aceptar a la conciencia humana como la única realidad. En la reflexión de Santo Tomás queda claro que la naturaleza está articulada con la existencia de Dios, pues de él obtiene su existencia. No hay una ruptura al estilo sujeto/objeto propio de la modernidad, esto implica que la naturaleza pueda ser comprendida como *creación* y no como un objeto de análisis ra-

cional. La naturaleza tenía un rol en la escala hacia la perfección divina, pero ciertamente subordinado. La teología cristiana no divinizó nunca a la naturaleza, sino que la entendió siempre como creada por Dios y diferente a él.

La argumentación de Santo Tomás buscó integrar a la naturaleza en la perspectiva divina, no solo para señalar que fue creada por Dios sino para tratar de mostrar que ella es una prueba de su bondad y que expresa inequívocamente la existencia de Dios. Podemos discutir la posición de Santo Tomás en si la naturaleza es una prueba de la existencia de Dios o no, lo que no podemos discutir es que para él y para muchos en esta época la naturaleza estaba articulada a sus creencias más vitales y jugaba un papel central en sus vidas.

1.3. MODERNIDAD: ÉTICA Y NATURALEZA

Rodolfo Mondolfo empieza un trabajo sobre Leonardo de Vinci con una interesante discusión:

> "En el año 1452, el mismo del nacimiento de Leonardo de Vinci, el humanista florentino Giannozzo Manetti acababa de escribir, por invitación del rey Alfonso de Nápoles, su obra *De dignitate et excellentia hominis*, que al iniciar las celebraciones renacentistas del poder creador del espíritu humano, quería reivindicar la dignidad del hombre contra el vilipendio medieval, expresado típicamente –a fin de humillar el orgullo humano– en el *De miseria humanae vitae* del Papa Inocencio III. "Tú hombre (decía Inocencio), andas investigando hierbas y árboles; pero éstos producen flores, hojas y frutos, y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellos brota aceite, vino y bálsamo, y de tu cuerpo esputos, orina y excrementos." Reaccionaba Manetti, proclamando que los frutos del hombre no están constituidos por estas sucias materias, sino por las obras de su inteligencia y de su acción creadora, para las cuales el hombre ha nacido como integrador y perfeccionador de la naturaleza mediante sus artes e inventos" (Mondolfo, 1968: 11; énfasis original).

Con la irrupción del mundo moderno las cosas, las ideas y los comportamientos se transformaron de manera radical. La mayor transformación se operó en el propio sujeto moderno. Los tiempos modernos avanzaron en una dirección que privilegiaba la conciencia humana: la realidad del mundo dependería del sujeto. Esto ofrecería innegables espacios para el desarrollo de la subjetividad, pero también algunas y graves cegueras frente a la naturaleza y al cosmos. El ser humano, con el advenimiento del mundo moderno, se sintió espíritu, idea y conciencia; no se reconoció más como parte de la naturaleza.

Recordar a René Descartes en esta revisión puede ser importante. Con él, dicen muchos, se inicia la modernidad filosófica. Su conocido *cogito ergo sum* preside la cultura y el pensamiento moderno.

> "Y en verdad, he advertido que vosotros, Señores, no sólo aseguráis con todos los Teólogos que la existencia de Dios se puede probar por razón natural, sino también que de la Santa Escritura se infiere que su conocimiento es mucho más claro que el que se tiene de muchas cosas creadas y que, en efecto, es tan fácil que quienes no lo tienen son culpables. Como es manifiesto por estas palabras de la Sabiduría, capítulo 13, en donde se dice que *su ignorancia es imperdonable, pues si su espíritu ha penetrado tan adelante en el conocimiento de las cosas del mundo, ¿cómo es posible que no hayan encontrado más fácilmente al soberano Señor?* Y en los Romanos, capítulo primero, se dice que son *inexcusables*, y aun en el mismo pasaje, por medio de estas palabras, *lo que se conoce de Dios es manifiesto en ellos*, parece que se nos advierte que todo lo que puede saberse de Dios puede ser mostrado por medio de razones que no es necesario buscar sino en nosotros mismos, y que únicamente nuestro espíritu es capaz de suministrar. Por este motivo he pensado que no sería desatinado que hiciera ver aquí por qué medios puede verificarse esto y que vía hay que seguir para alcanzar el conocimiento de Dios con mayor facilidad y certeza de lo que conocemos las cosas de este mundo" (Descartes, 1967: 202; énfasis original).

El mundo está pensado desde el sujeto y no tiene existencia en tanto él no lo piense. Repasemos estas palabras que acabamos de citar: "[…] lo que puede saberse de Dios puede ser mostrado por medio de razones que no es necesario buscar sino en nosotros mismos […]" (Descartes, 1967: 202). Esto implica una manera de pensar que descubre que el espíritu humano es el fundamento para el conocimiento de Dios y que por ende, el verdadero conocimiento no está fuera *sino en nosotros mismos*. Las pruebas de la existencia de Dios a partir de la naturaleza, sugeridas por Santo Tomás, no tienen, en realidad, ya mucha relevancia.

Ciertamente que conviene precisar –en defensa del pensamiento moderno– que parte del debate epistemológico de la época insistía en una nueva manera de pensar que recolocara a la ciencia en su lugar y que no estuviera fundada sobre creencias o dogmas. La ciencia debía basarse en ideas *claras y distintas*, como lo señaló el propio Descartes. Pero faltaríamos a la verdad si redujésemos todo esto a un debate exclusivamente epistemológico. El debate marcó una nueva disposición del pensamiento humano que se sintió, a partir de este momento, el centro del universo, de la realidad y de la sociedad.

Otro momento importante de la reflexión moderna es la crítica que hace Leibniz a la teoría de la gravedad de Isaac Newton. En ella podemos advertir la misma disposición.

> "118. Yo había objetado que una atracción propiamente dicha, o a la escolástica, sería una operación a distancia, sin medio. Se responde aquí que una atracción sin medio sería una contradicción. Muy bien ¿pero cómo se entiende entonces, cuando se quiere que el Sol a través de un espacio vacío atraiga al globo de la tierra? ¿Es Dios quien sirve de medio?, pero esto sería un milagro, si alguna vez los hubo, sobrepasaría las fuerzas de las criaturas.
> 119. ¿O son quizás algunas sustancias inmateriales, o algunos rayos espirituales, o algún accidente sin sustancia, alguna especie como intencional, o cualquier otro no sé qué, el que debe pretender constituir este pretendido medio? Cosas de las que parece que se tiene todavía buena provisión en la mente, sin explicación bastante.
> 120. Este medio de comunicación es, se dice invisible, intangible, no mecánico. Se podría agregar con el mismo derecho, inexplicable, no inteligible, precario, sin fundamento, sin ejemplo.
> 121. Pero es regular, se dice, es constante, y por consecuencia natural. Respondo que no podría ser regular sin ser razonable; y que no podría ser natural sin ser explicable por las naturalezas de las criaturas.
> 122. Si este medio que hace una verdadera atracción es constante, y al mismo tiempo inexplicable por las fuerzas de las criaturas, y si es verdadero además, es un milagro perpetuo. Y si no es milagroso, es falso; es una cosa quimérica, una cualidad oculta escolástica" (Leibniz, 1957: 178-179).

Leibniz sostiene, en verdad, que la gravedad no es una realidad y que no hay manera de probar que realmente exista. Para él, solo existe en la cabeza de Newton.

Tenga o no razón Leibniz, el debate entre los pensadores modernos y científicos está demarcado por las fronteras de la subjetividad. El ejemplo de la crítica a la teoría de la gravedad de Newton nos permite comprender el inmenso peso del criterio del científico en la materia. La *realidad* ajena al sujeto –si se puede entender así– no existe. En sentido estricto, Newton concedió a la *realidad* un espacio propio diferenciado de la conciencia y Leibniz lo criticó.

La perspectiva de Albert Einstein no se aleja de la orientación de Descartes y de Leibniz cuando señala que la ciencia reposa en el juicio del sujeto.

> "Es la teoría general de la relatividad la que ha mostrado de manera convincente cuánto esta opinión es errónea. Pues esta teoría ha hecho ver que nos era posible, partiendo de principios de base muy alejados

> de los de Newton, justificar la totalidad de los datos de la experiencia de una manera más completa y más satisfactoria que la que permitían los principios de Newton" (Einstein, 1933: 11).

Einstein, no obstante, se pregunta

> "Si es verdad pues que la base axiomática de la física teórica no puede ser obtenida por una inferencia a partir de la experiencia, sino que debe ser de una libre invención, ¿tenemos derecho a esperar que encontraremos el buen camino? Mucho más: ¿existe realmente el buen camino en otra parte distinta de nuestra imaginación?" (1933: 12).

Y se responde:

> "A lo cual respondo con una perfecta seguridad que existe, al menos en mi opinión, el buen camino y, además, que está en nuestro poder encontrarlo. Nuestra experiencia hasta este día nos justifica en nuestra certeza de que el ideal de la simplicidad matemática está realizado en la naturaleza. Estoy convencido de que la construcción puramente matemática nos permite descubrir los conceptos y las leyes que los enlazan, los cuales nos dan la clave para comprender los fenómenos de la naturaleza [...] En cierto sentido, pues, tengo por verdadero que el pensamiento puro es competente para comprender lo real, como los antiguos lo habían soñado" (Einstein, 1933: 13).

Estas referencias a Einstein nos llevan a una interesante reflexión. Siguiendo la lógica de nuestra trabajo, lo que nos impresiona de sobremanera son las frases "[...] de que el ideal de la simplicidad matemática está realizado en la naturaleza" y también "[...] que el pensamiento puro es competente para comprender lo real, como los antiguos lo habían soñado" (Einstein, 1933: 13). Estas expresiones nos muestran una comprensión más profunda de la relación entre ser humano y naturaleza, no hay distinción entre este y la naturaleza. Así, el ser humano tiene la posibilidad, según Einstein, de conocer cómo opera la naturaleza a través de su pensamiento matemático. La experiencia es importante, pero en su propia naturaleza pensante, como lo sugirió Descartes, está la posibilidad del conocimiento de lo real.

Con claridad apreciamos que con Einstein se produce una renovación del paradigma científico que puntualiza que el conocimiento depende decisivamente del punto de vista del científico. Es un cambio en el *conocimiento* de la realidad. No es, en sentido estricto, una discusión en torno a la realidad sino a la manera en que los seres humanos la comprenden y la asimilan. La revolución relativista de Einstein coloca sus fundamentos en la *manera* de pensar y de juzgar del sujeto, y

define que solo podemos conocer de manera relativa y no de manera absoluta. Con su crítica podemos reconocer que la mirada absoluta de la modernidad inicial tenía un límite claro y que esta primera mirada solo veía lo que quería ver y, probablemente, no estaba interesada en conocer a profundidad la realidad.

2. LA CUESTIÓN DE LA VIDA

Hemos vuelto en la actualidad a replantear los viejos temas que preocuparon a los antiguos y modernos. No se trata de un regreso a sus concepciones sobre la naturaleza, sino de una revisión profunda que nos ayude hoy a pensar cuál es nuestro lugar en el cosmos y cuál nuestro papel con la naturaleza. Nos parece importante que desarrollar algunas ideas para distinguir entre vida y vida inteligente ayudaría a comprender mejor el vínculo entre la naturaleza y la condición humana.

2.1. NATURALEZA *VIVA*

¿La naturaleza está realmente viva? Esta es una pregunta central para nuestra reflexión y conviene, por ello, enfrentarla. Esto nos lleva necesariamente a otras preguntas: ¿los diversos ecosistemas están *vivos*?, ¿de qué *vida* estamos hablando cuando pensamos en la noción de naturaleza *viva* o de ecosistemas *vivos?*

No podemos dejar de reconocer que en la naturaleza coexisten diversas formas de vida. Para recordar a los antiguos, Aristóteles (1993), en sus estudios sobre la naturaleza como *Parva Naturalia*, señaló que en ella hay movimiento, ciclos, reproducción y vida. Incluso, podríamos sostener que para ellos la dinámica vital humana era parte integrante de la dinámica vital de la naturaleza. Pero los antiguos, además, distinguieron entre vida y vida inteligente. Ellos sostuvieron que la *vida* de la naturaleza era real, pero no era *vida consciente de sí*, como sí lo era la vida humana. La *vida consciente de sí* la entenderemos como 'vida inteligente'. Un desafío actual –aunque los antiguos nunca lo negaron– es que la inteligencia no solo es un atributo de los seres humanos, sino de muchísimos seres vivos.

Creemos que es necesario reflexionar y hacer todo el esfuerzo por distinguir con claridad entre *vida* y *vida inteligente*. Para empezar, esta distinción no es nueva; ya se hablaba hace milenios de vida sensitiva y de vida racional. Durante siglos hemos considerado a los animales y a las plantas como seres de vida sensitiva, y hemos reservado para la especie humana la vida racional.

Lo más importante aquí es constatar que la inteligencia ha existido siempre y, de diversas formas, en todas las especies. Dentro de los parámetros de la lucha por la sobrevivencia, por poner algún ejemplo,

todas las especies de plantas y animales se han adaptado a las condiciones naturales. Las que no lo hicieron ya no están con nosotros. Nuestra pregunta sería: ¿no es acaso la adaptación uno de los indicadores más relevantes cuando hablamos de inteligencia? La adaptación muestra o señala los esfuerzos de todo organismo para mantenerse vivo y sobrevivir. La inteligencia anida en ese esfuerzo por vivir; pero podemos pensar que las plantas y los animales realmente no *elijen* sus formas de adaptación. ¿Se puede hablar de libertad en este terreno? ¿Solo podemos considerar como elementos de vida sensitiva el esfuerzo de adaptación y sobrevivencia? ¿Cómo queda la inteligencia que ello lleva consigo? ¿No hay vida consciente en esta empresa? Tenemos todavía bastantes temas oscuros en la determinación de los límites entre la vida racional de los seres humanos y la llamada vida *sensible* de plantas y animales.

La razón de que esto sea así es porque cada vez que pensamos lo hacemos con los criterios de nuestra racionalidad y lo que no calza con la manera de pensar que tenemos no puede ser considerado racional. Probablemente estamos ante un abismo que no podemos franquear, pero a pesar de ello estamos en condiciones de sospechar y de saber que existen lógicas distintas a las humanas que han estado detrás y que permiten la sobrevivencia de todas las especies vivas. Su sola presencia en la naturaleza lo evidencia.

Nuestro interés en este texto no está en la determinación de cuánto son conscientes de sí los seres que están vivos. Nuestra preocupación es si la naturaleza está viva y cómo es esta si verdaderamente lo afirmamos. Pensamos que la naturaleza no es una entelequia, ni un ente, sino que es un sistema vivo que opera orgánicamente: es, a juicio nuestro, el espacio que permite todo tipo de vida. Trataremos de explicar estas ideas con algunas analogías. Lo que sucede en un nivel micro, por ejemplo, con el cuerpo humano, tiene características análogas con lo que sucede en el nivel macro, con los ecosistemas o con el planeta. Así como no asignamos vida propia a un pelo o a un brazo humanos porque la vida humana está asociada principalmente con la noción de conciencia –o de alma o de ánima– y no de una parte del cuerpo, así tampoco se la asignamos a un río, a una montaña o a un ecosistema porque son elementos que por sí mismos no definen el significado de vida.

Tendríamos que preguntarnos si la naturaleza es consciente de sí misma en la definición de naturaleza *viva*. No sabemos si la naturaleza tiene conciencia de sí, aunque sabemos que está *viva*. Tales de Mileto señaló que en el mundo “todo estaba penetrado de dioses”, que todo estaba penetrado de vida. Según él, la tierra era un animal vivo (Kirk y Raven, 1981: 138-139).

Todos los panteístas[6], que han seguido esta orientación en mayor o menor medida, han creído siempre en la conciencia de sí de la naturaleza y, por ello, la divinizaron. El pensamiento mítico, en casi la mayoría de los pueblos antiguos, ha considerado también a la naturaleza como un ser consciente de sí[7]; incluso ha identificado su centro de poder sagrado en alguno de sus elementos primordiales.

2.2. LA RESPONSABILIDAD DE SER LA CONCIENCIA VIVA DE LA NATURALEZA

Hasta aquí seguimos en la dicotomía ser humano y naturaleza, como dos asuntos sin relación y sin vínculo. Lo real es que el ser humano es parte de la naturaleza, *es* naturaleza. El hecho de que sea *naturaleza consciente de sí* e inteligente no lo hace diferente de ella. Si partimos de esta afirmación sería más sencillo comprender el rol del ser humano en la naturaleza. Cabría preguntarse, ¿qué y cuál sería *la conciencia de sí* de la naturaleza? Nuestra posición apunta a reconocer al ser humano como la *conciencia de sí* más elevada de la naturaleza.

Esta discusión tampoco es nueva. Para muchos la llamada conciencia de la naturaleza se ha expresado, principalmente, en la naturaleza humana. El tema, desde nuestra óptica, es si verdaderamente la conciencia humana vendría a ser la *conciencia de sí* de la naturaleza. Según la tradición antropocéntrica, muy común en nuestra cultura occidental y cristiana, la vida humana es el vértice de la vida natural al ser la conciencia de la naturaleza, la conciencia del mundo. Los seres humanos serían la *conciencia de sí* del mundo natural.

De acuerdo con lo señalado, una vida consciente como es la humana no solo debería tomar como punto de referencia a la salud de su especie, como lo plantea Anthony Giddens (2010) en su polémica con los verdes alemanes, sino que debería tomar como punto de referencia a toda la naturaleza, porque no es solo la conciencia de su especie, sino que es la conciencia del mundo. Esto nos obliga a superar, como acabamos de señalar, la dicotomía moderna que escinde al sujeto del objeto, al ser humano de la naturaleza, y nos lleva a comprender a la especie humana también como naturaleza y no solo como conciencia o subjetividad. Einstein puede decir que el ideal de la simplicidad matemática está realizado en la naturaleza porque considera implícitamente que no tendría por qué haber dificultad de comprensión de la naturaleza para los seres humanos; porque estos, al ser parte de ella, tienen la capacidad racional para entender su simplicidad matemática.

---

6 Estamos considerando la noción panteísta como la idea que percibe la presencia de lo sagrado en todas las cosas y en la naturaleza.

7 Esto ha sido considerado como una especie de *animismo* prefilosófico.

Por lo expuesto, tomar *solo* como punto de responsabilidad ética a la propia especie humana sería un grave error. Con ello caeríamos en el más extremo idealismo: miraríamos a la naturaleza y a nosotros mismos en el espejo de la sola conciencia humana. Ese ha sido parte del camino recorrido por la modernidad. Haber concentrado toda la riqueza y la vida natural del mundo en la especie humana ha generado gravísimas miopías y terribles problemas que hoy tenemos que enfrentar. Hemos construido una racionalidad que no ha sido capaz de ver realmente el mundo porque no ha mirado más allá de sus intereses y, lo peor, los ha confundido permanentemente con los de la naturaleza. Incluso, hemos considerado más real el conocimiento y la clasificación lógica que hemos hecho del mundo que el mundo mismo.

2.3. EL DESARROLLO DE LA BIOÉTICA

Desde principios del siglo XX ha empezado una severa crítica a este estrecho paradigma de la modernidad que restringe gravemente la mirada del mundo. Lo lamentablemente del paradigma inicial moderno es que no valoró ni consideró lo que estaba obligado a apreciar y a observar: la dimensión de la relación entre naturaleza y sociedad humana. La reducción de la naturaleza a un simple objeto de conocimiento, dando pie con ello a su explotación, ha generado problemas muy serios al mundo de hoy. Nos da ya la impresión que hoy en día se recusa la vieja idea de mundo que fuera pensada por el sujeto moderno. La naturaleza, es, ciertamente más agente que lo que pensamos y ello coloca en otro nivel la comprensión del mundo y del ser humano en él.

La transformación de la vida privada y la reivindicación del rol de la mujer, por ejemplo, han tardado también varios siglos en ser reconocidos –y todavía no podemos afirmar que su reconocimiento sea total–, siendo asuntos fundamentales de la naturaleza humana; lo mismo ha sido con el reconocimiento de pueblos, de culturas y de etnias. En esta línea conviene subrayar la impresionante ausencia en la cultura subjetiva moderna de considerar a la naturaleza como una realidad viva.

Desde fines de la Segunda Guerra Mundial, como hemos ya señalado en este libro se empezó a utilizar el vocablo *bioética*. El nuevo concepto, con el correr de las últimas décadas se ha fortalecido y ha adquirido mayor peso y consistencia. Tuvo su formulación inicial el 20 de agosto de 1947 en el famoso Código de Nuremberg. Esta nueva perspectiva ética marcó un claro reconocimiento de la vida, aunque estuviera inicialmente solo vinculada a los seres humanos y, en particular, a los temas de salud humana[8]. No obstante, la bioética, en su

8 El Código de Nuremberg tiene relación con el consentimiento voluntario para cuestiones médicas.

sentido más profundo, tenía que ver más estrictamente con la relación entre el ser humano y la vida de las plantas y los animales como lo propuso Fritz Jahr[9]. No nos llama la atención, por eso, que la bioética haya trascendido el campo de la salud humana y se haya interesado cada vez más por la relación ética con los animales.

Con esta nueva reflexión sobre la bioética estamos ante el redescubrimiento de que la *vida* no es un universo que se reduce a la vida humana y que no depende exclusivamente de la especie humana. Todo lo contrario. La especie humana es parte de ese horizonte universal que llamamos *vida*. El que la vida no sea solo vida inteligente, es decir, consciente de sí en muchos seres vivos de la naturaleza, no hace de ninguna manera que la vida de estos sea menos *vida*.

La bioética intenta responder a la pregunta ¿qué significa *hacer lo que corresponde* en relación con la existencia y con la vida? Esta ha sido la pregunta que la bioética ha intentado responder y normar: la de establecer las relaciones entre los seres humanos y los seres vivos, y con ello contar con un comportamiento ético adecuado en este tema.

3. LA CRÍTICA A LA PRÁCTICA HUMANA Y LA PROPUESTA DE *SABER VIVIR EN EL MUNDO*

3.1. UNA MIRADA DEMASIADO ANTROPOCÉNTRICA DE LA NATURALEZA

Pensamos que no tenemos un concepto preciso que exprese la relación entre la comunidad humana y la naturaleza, en términos generales. La razón podría estar en que la naturaleza se considera como un elemento *subordinado*, como solo un *supuesto* necesario de la vida humana. Las miradas sobre la naturaleza tienen, desde esta perspectiva, una clara orientación antropocéntrica; ciertamente, unas más radicales que otras.

Para una concepción marcadamente antropocéntrica la naturaleza es considerada como una especie de insumo, como una *materia prima*, como un elemento básico para el desarrollo de la especie humana. En esta concepción no se puede concebir una relación de igualdad entre algo que es pensado como un ingrediente y la vida humana misma. Una relación ética se da entre iguales y no entre desiguales; la relación ética sería –desde este punto de vista– exclusiva de la vida inteligente, es decir, solo entre seres humanos. No podría haber entonces relaciones éticas entre vida inteligente y vida no tan inteligente, y menos aún, entre cosas inertes como las montañas o los ríos y las personas. Esta

---

9 Fritz Jahr fue un pastor protestante, teólogo, filósofo y educador alemán creador del término *bioética* en 1926, al cual hace referencia en el artículo *Ciencias de la vida y la moral*.

orientación ha justificado que todo en el mundo estuviera pensado para el exclusivo beneficio del ser humano.

Una mirada que modera este antropocentrismo radical y que reduce la relación desigual con la naturaleza es la llamada *preocupación* por el ambiente y la naturaleza, por los recursos naturales, por los ecosistemas, entre otros asuntos afines. Se trata de una mirada que busca reconciliar el crecimiento económico con el desarrollo humano; una preocupación que busca *conservar* los bienes de la naturaleza para el beneficio de los seres humanos y sus futuras generaciones. Estocolmo 72, Río 92, el Informe Brundtland y Río + 20 se encuentran en esta orientación conservacionista. No se ha abandonado la mirada antropocéntrica, solo se la ha limitado y criticado[10].

La pregunta es si a partir de una perspectiva estrictamente antropocéntrica se puede hablar de una relación ética con la naturaleza, entendiendo la ética como *hacer lo que corresponde*. Nos parece que es difícil. Hay que ir más allá.

3.2. EL EQUÍVOCO COMPORTAMIENTO DE LOS SERES HUMANOS

Ser la conciencia del mundo no significa necesariamente que los seres humanos hagan adecuadamente lo que corresponde, es decir, que harán el bien. La actual problemática ambiental, por ejemplo, muestra esto con claridad: el uso desmedido e irresponsable de los residuos fósiles ha generado problemas gravísimos. Ciertamente que si nos vemos obligados a hablar de ética es porque simplemente los seres humanos no siempre hacen lo que tienen que hacer y que las relaciones humanas no expresan muchas veces comportamientos adecuados. Lo mismo podría decirse del papel de la bioética, que emerge como disciplina para determinar y normar el comportamiento adecuado y las relaciones de los seres humanos y los seres vivos. La brutal experiencia de los campos de exterminio nos mostró la necesidad de señalar límites y normas. El terrible deterioro de la biodiversidad también ha reclamado normas y comportamientos para con las plantas y los animales.

La práctica humana para asegurar su sobrevivencia ha modificado claramente el entorno y debido a ello ha logrado un altísimo crecimiento poblacional. No es un secreto que en este esfuerzo nuestra especie ha hecho y hace uso de residuos fósiles para generar sus fuentes de energía. Los impactos del calentamiento global se expresan en diversos puntos como lo hemos sostenido a lo largo de este libro: deglaciación, desertificación, pérdida de la biodiversidad,

---

10 Nos hemos referido también a esta visión antropocéntrica en el capítulo anterior, sobre la transformación de los conflictos y la ética comprehensiva.

calentamiento del mar e incremento de sus niveles, entre otros, los cuales aumentan las enfermedades y la vulnerabilidad de los pobres que viven vinculados al entorno. Los impactos se ciernen sobre la mayoría de la especie humana que no tiene manera de enfrentarlos y salir adelante.

Tenemos la sospecha de que la especie humana no ha estado a la altura de ser *la conciencia de sí* de la vida del mundo. Lo que aparece a todas luces es que está en peligro la *vida* en el planeta y dentro de ella, la humana. El punto no es salvar el planeta, sino la *vida* en el planeta Tierra. La Tierra podría continuar como tantos planetas que existen sin vida; por eso, los riesgos que afrontamos y los desastres que enfrentaremos exigen que tomemos las medidas pertinentes. Esto es *hacer lo que corresponde* y es lo que una verdadera *conciencia* inteligente debería hacer. Debemos de establecer una relación ética con la naturaleza de la misma forma que la tenemos entre los seres humanos, con los animales, las plantas y la vida en general. ¿Cuál es el comportamiento adecuado con la naturaleza?, ¿qué significa *hacer lo que corresponde* en relación con ella?

3.3. UNA NUEVA PROPUESTA: SABER VIVIR EN EL MUNDO

¿Cómo se debería llamar a *hacer lo que corresponde* en relación con el ambiente o con la naturaleza? Tomando nota de lo señalado en los puntos anteriores, las dificultades en el significado de lo que entendemos por vida y la lamentable práctica humana en relación con el planeta, es conveniente que planteemos algunas ideas para encarar el desafío de *hacer lo que corresponde* en este caso.

¿Cómo se llama a esta relación? ¿Cómo llamaríamos a esta relación del ser humano con la naturaleza? Pensamos que podríamos entenderla como la sabiduría de la vida buena, del *saber vivir* en el mundo.

3.3.1. Una nueva mirada comprehensiva, la interdisciplinariedad

Si la especie humana pretende ser la conciencia de sí del mundo, debe asumir entonces los retos de lo que hemos llamado *hacer lo que corresponde* en relación con lo que consideramos lo central: la *vida buena*, vinculada con los seres vivos y el planeta. Esta orientación exige una ética comprensiva, que se funda en una mirada *interdisciplinaria* de las cosas y de la realidad. Los enfoques altamente especializados y solo disciplinares no tienen elementos para poder proponer juicios éticos adecuados sobre la realidad y los problemas que están relacionados con la naturaleza y el ambiente. Son enfoques rígidos y que no tienen la capacidad de una mirada integral de las cosas.

Toda mirada interdisciplinaria parte de asumir que la realidad es compleja y diversa. Reconoce, además, que una mirada o solo un

enfoque no nos permite comprender las cosas y, por ende, debilita nuestra capacidad de acción. La mirada interdisciplinaria busca ser comprehensiva y en eso se da la mano con el esfuerzo inherente de la ética. Si queremos *hacer lo que corresponde* debemos partir necesariamente de esta visión comprehensiva de la realidad. Tanto el juicio ético como el comportamiento adecuado necesitan de una perspectiva muy amplia en el conocimiento de la realidad. Los temas de deforestación, del agua, de los gases de efecto invernadero, de las energías renovables, de los conflictos de la minería, de las políticas ambientales, del respeto a los animales y a los seres vivos, obligan a contar con una visión holística del mundo y de la actividad humana. Sin ella, nuestra práctica se vuelve un comportamiento sin sentido y sin ninguna posibilidad de éxito.

El mundo es uno y diverso, de la misma manera que la naturaleza humana es una y diversa. Emitir un juicio ético sobre si algo es bueno o no lo es, exige mucho entrenamiento, capacidad de discernimiento y prudencia. Esto exige comprender la complejidad del mundo.

3.3.2. La sostenibilidad, un horizonte para la acción y el desarrollo

La interdisciplinariedad es una cuestión de amplitud de miras y de renovado esfuerzo por comprender las cosas y orientar la práctica humana. En esa orientación, lo que se ha venido en llamar *la sostenibilidad* afirma y remarca la idea de la acción práctica, adecuada, integral y a largo plazo. Lo sostenible significa una respuesta integral a desafíos complejos que desbordan las prácticas unilaterales y sin aliento. Decimos que la sostenibilidad representa un horizonte de la práctica social y ambiental del mundo de hoy porque percibe la precariedad de las salidas inmediatas y sin sentido. La sostenibilidad es un nuevo sentido en el obrar (ONU, 2015). Tomar nota de los fundamentos de la sostenibilidad va más allá de pensar y afirmar que los proyectos deben trascender y deben tener los resultados esperados. La sostenibilidad no debe ser confundida con la exigencia de la rentabilidad ni del cumplimiento de indicadores. Nada más lejano al horizonte de la sostenibilidad.

La sostenibilidad exige una mirada interdisciplinaria y el esfuerzo comprensivo de la ética para poder vivir en el mundo, en primer lugar, sin dañarlo; en segundo lugar, respetando y conviviendo con todas las formas de vida existentes; y finalmente, permitiendo la realización de la vida humana. Ese es el horizonte de la sostenibilidad. Un mundo sostenible es el mundo donde el ser humano asume su papel ético de responsabilidad para con el planeta, para con la vida y para consigo mismo.

3.3.3. Saber vivir en el mundo, el paradigma de la vida buena

Quizá la vieja enseñanza de todos los pueblos antiguos de *saber vivir en el mundo* puede ser hoy muy útil (Farah y Vasapollo 2011)[11]. La depredación, la contaminación y la explotación indiscriminada de recursos, de seres vivos, y de seres humanos no expresan de ninguna manera una verdadera *vida buena*. La comprensión del mundo a través de una mirada interdisciplinaria y el horizonte de la sostenibilidad son aspectos fundamentales de la construcción de la ciencia, por un lado, y de la acción y la práctica por el otro.

Una vida humana que conoce a la naturaleza, que la respeta, y que vive en *concordancia* con ella –es decir, que su corazón palpita al unísono con ella– y que, por ello la comprende, puede ser el nuevo paradigma de una vida buena, primero en relación con el ambiente, segundo, con los otros seres vivos, y tercero, en la relación de los ciudadanos entre sí. Con ello debemos superar el penoso antropocentrismo del que lamentablemente siempre hemos hecho gala los seres humanos.

11 Una de estas expresiones es, por ejemplo, la interesante discusión llevada a cabo en La Paz, Bolivia, sobre el sentido del Buen Vivir que se publicó en el libro al que hacemos referencia.

Capítulo 7

LAS CONDICIONES DEL *SABER VIVIR*

DADA LA ORIENTACIÓN QUE ESTAMOS desarrollando en este trabajo, para sostener una propuesta ética de *saber vivir* en el mundo se requieren de cuatro elementos fundamentales: contar con una mirada comprensiva y abierta, tener una perspectiva interdisciplinaria de las cosas, reconocer a la interculturalidad como una nueva forma de establecer las relaciones entre los seres humanos; y finalmente, ser parte de la perdurabilidad de la vida con la idea de la sostenibilidad. Hemos recogido con atención estas ideas que provienen de las tradiciones antiguas tanto del país como de otras latitudes y también las aspiraciones que se recogen en la actualidad. Los elementos que reseñamos pueden sintetizar muchos de los objetivos que se tienen hoy en día. El programa de la ética plantea con toda claridad el ideal de la *vida buena*, y este es el norte que orienta nuestra reflexión.

Saber vivir en lo fundamental consiste en sostener, en la relación con el mundo y con los otros seres humanos, una actitud abierta, fraterna y recta que aspira a la vida buena. Ese objetivo pensamos que tiene requisitos y condiciones. Los cuatro que proponemos comportan maneras de pensar y de actuar que, nos parece, son necesarias para dirigirnos en la vida. La comprehensión es todo un desafío, ¿qué significa esto? Este es un tema complejo y difícil que ha llenado de preocupación las vigilias de todos los pensadores

y científicos y que trataremos en el primer acápite. La interdisciplinariedad es otro inmenso desafío de la época, ¿qué significa interdisciplinariedad?, desentrañar el sentido de lo que propone la interdisciplinariedad obliga a un trabajo de precisión de conceptos y de sintonía con las características que ha adquirido el conocimiento científico en estas décadas. La interculturalidad, por su parte, plantea inmensos retos a la vida en común de los seres humanos en donde el reconocimiento de las diferencias pasa a ser el instrumento básico de la vida. El cuarto requisito, la sostenibilidad, es también una propuesta que busca medir la consistencia, la importancia y el valor de las cosas por su perdurabilidad.

1. LA IMPORTANCIA DE LA *COMPREHENSIÓN*

Planteamos la cuestión de la *comprehensión* nuevamente y esta vez lo hacemos como un requerimiento del *saber vivir*. Consideramos que tiene una perspectiva nueva ingresar al conocimiento de algo con una *actitud comprehensiva*. Nos estamos refiriendo con ello al involucramiento que lleva esta actitud. No hay manera de pensar con profundidad en algo sin ser concernido por ese algo. Se establece así una relación con lo que acabamos de comprehender.

1.1. COMPRENDER Y ENTENDER

Comprehender y entender hacen referencia al conocimiento del ser humano con las cosas. Mientras el entendimiento quiere explicar qué son y cómo son las cosas, el mundo y las personas; la *comprehensión* quiere dar cuenta e involucrarse con las cosas, el mundo y con las personas. El entendimiento pretenderá siempre una mirada objetiva, es decir, traducir en razones, en hechos y en explicaciones lo que se observa en el mundo; la *comprehensión* está interesada, más bien, en un acercamiento integral a las cosas y a la realidad. Para la *comprehensión* la realidad no es ajena, es parte de la misma experiencia vital del que la comprende.

Utilizo la palabra *comprehender* de manera distinta a la palabra comprender. Esta utilización obedece simplemente al esfuerzo de diferenciar el sentido lato de la palabra comprender como vinculada al sentimiento del sujeto y en oposición a la objetividad que tendría el concepto de entendimiento. En realidad, uso la palabra *comprehensión* como una actitud que integra tanto la mirada racional y objetiva del entendimiento como el sentido más subjetivo que tiene la idea de comprender. En lo que quiero insistir es en esa *dimensión integral* que llevando al conocimiento del mundo, las cosas y las personas, nos involucra de manera determinante con ellos. Esta dimensión integral es la que llamo *comprehensión*.

Desde nuestro punto de vista esto constituye una mirada y una percepción, a la que ya nos acercamos cuando trabajamos el concepto de ética comprehensiva. La idea de *comprehensión* del mundo supone un maridaje integral entre lo que pensamos, lo que sentimos y lo que hacemos. No solo es lo que pensamos de las cosas, sino la forma de establecer los vínculos con ellas; las cosas y el mundo no son solo objetos para el conocimiento racional, son también espacios y realidades con las que compartimos la existencia. Definitivamente remarcamos la idea de una nueva actitud, de un nuevo modo de proceder para establecer el conocimiento del mundo. La idea de comprender no se agota en el conocimiento inmediato y objetivo del mundo, sino que tiene la capacidad de señalar cómo se puede vivir adecuadamente en él.

1.2. LOS SENTIDOS DE LA *COMPREHENSIÓN*

Dado que no es un asunto sencillo, quisiéramos ofrecer algunas precisiones a este sentido de la *comprehensión* que presentamos.

Una *primera* idea que es menester señalar es la de establecer con buen criterio las diferencias entre el saber y la ciencia. La sabiduría no se agota en el conocimiento científico. Esto no indica que la ciencia deje de tener importancia para la vida social o que sus resultados no sean fundamentales para todos. Todo lo contrario. No estamos con la idea de responsabilizar a la ciencia de todos los males. El hincapié está en señalar con precisión el espacio de ambos conceptos.

La modernidad confundió el saber con la ciencia moderna y ello redujo el sentido de la sabiduría humana (Vattimo, 1992; 2007). La ciencia nos permite conocer al darnos la explicación del funcionamiento de los fenómenos de la naturaleza; pero no nos puede explicar, contra toda lógica –pero con toda conciencia–, por qué el ser humano actúa con inmoralidad. La ciencia es simplemente un tipo de saber. Asimismo, la ciencia desde sus métodos de análisis tiene grandes dificultades en comprender la belleza. La sabiduría, por su parte, no solo se nutre del conocimiento racional y de la ciencia, sino que también lo hace a través de la experiencia y la observación del comportamiento y la vida humana; la sabiduría se apoya en la sensibilidad de la naturaleza humana para comprehender las manifestaciones del espíritu humano y el arte.

La reducción de la sabiduría a la ciencia moderna ha sido una experiencia limitante en la *comprehensión* de la vida humana y de lo que existe en la naturaleza. Esta mirada ha querido absorber en la razón lo que no podía ser objetivado ni racionalizado y no ha logrado comprehender el conocimiento que existe en muchos pueblos que manejan otros códigos racionales y estéticos, y menos aún ha podido comprehender la *racionalidad* de la naturaleza mundo y la de los seres vivos.

Una *segunda* idea que podemos recoger es que la *comprehensión* es la capacidad de conocer de una *manera integral* las cosas. Nos sitúa en un universo que articula las diversas aristas de las cosas; la *comprehensión* no es un enfoque del pensamiento, es más bien, una actitud o capacidad para integrar en sí situaciones diferentes. Ciertamente que su aporte está en la capacidad de asumir como propio lo que no lo es. Esta manera de integrar las cosas supone una capacidad muy importante al momento de desarrollar el conocimiento y al ingresar al espacio del *otro*.

Una *tercera* idea relaciona la *comprehensión* con la experiencia vital. Un acercamiento al conocimiento del mundo significa, en esta perspectiva, una relación vital para quien está buscando conocerlo. La *comprehensión* sugiere un *compromiso* con el comprendido. Esto lleva a plantear exigencias al tipo de investigación que se realiza, por ejemplo; no solo se trata de que aparezca un compromiso firme con lo que resultó del trabajo de investigación, sino que la investigación misma expresa ya el compromiso del investigador.

Finalmente, una *cuarta* idea, que ya hemos presentado y desarrollado en capítulos anteriores, es que la *comprehensión* desdibuja la separación entre objeto y sujeto. Esta reflexión nos lleva a pensar –con mucha contundencia- en que el ser humano no es solo conciencia subjetiva, es también parte integrante del mundo natural.

Una perspectiva que *comprehende* las cosas advierte que no hay nada que esté fuera del mundo natural. Todo lo que hace o puede hacer el ser humano es parte de la naturaleza, porque él es parte de ella; sus acciones, sus técnicas y sus obras son parte de esta. En este sentido, todo es parte de la naturaleza. Máquinas como los autos o los aviones, el pensamiento racional, la música de los Beatles o las computadoras son parte de la naturaleza porque las obras humanas son simplemente naturales. Es muy importante precisar esto porque muchas veces se hace una separación irreal entre el ser humano y la naturaleza. La realidad es que no hay esta diferencia.

1.3. LA *COMPREHENSIÓN* COMO EXPRESIÓN DEL CORAZÓN

El término *comprender*, que muchas veces se ha asociado al sentimiento, al corazón, a la corazonada (intuición), y que siempre ha quedado separado del conocimiento científico y de lo que se llama entendimiento, debe ser hoy recuperado como un espacio del conocimiento.

Como hemos señalado, hemos distinguido de manera arbitraria y para fines de nuestra argumentación la idea simple de la comprensión de la idea de la *comprehensión* como forma que integra el conocimiento racional con el sensible. No obstante, es importante resaltar el conocimiento sensible porque existe la idea de que el sentimiento

traiciona el verdadero conocimiento y eso simplemente no es verdad. Nadie contrae matrimonio o se enamora después de analizar indicadores de esperanza de vida de la familia del futuro cónyuge, el precio de los metales o por la mejora del PBI para prever el futuro económico que tendrá en la vida. Las personas no utilizan el conocimiento científico para expresar sus sentimientos o para relacionarse con otras personas. Pensamos que las dimensiones del conocimiento en el ser humano son complejas y no se puede separar tan radicalmente el pensar del sentir pues el sentimiento también comporta maneras de conocer y de apreciar la realidad que muchas veces es difícil traducir en términos estrictamente lógicos y racionales.

2. LA IMPORTANCIA DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD

Otro de los requisitos que hemos sugerido para el *saber vivir* es la interdisciplinariedad. Podríamos pensar que la interdisciplinariedad es un método de investigación o una manera de ejercer la docencia, porque la interdisciplinariedad se asocia con la discusión en torno al conocimiento científico. Efectivamente eso es cierto. Lo que queremos puntualizar es que esta perspectiva quiere conocer y ser parte de la complejidad del mundo.

2.1. APROXIMACIONES AL CONCEPTO DE INTERDISCIPLINARIEDAD

Podríamos señalar algunas ideas relevantes sobre el tema. Una primera idea reconoce que en el intersticio de dos o más disciplinas se encuentra la materia que la investigación interdisciplinaria quiere conocer. Ese ámbito es el que nos parece importante. Carlos Santos lo señala bien:

> “Hay algo que podríamos llamar una vocación –la interdisciplinariedad– que consiste en reunir componentes de diferentes campos disciplinarios y que puede referirse a diversos dominios de la actividad académica donde, además de la investigación y la educación, se considera el conocimiento y la teoría en sí mismos” (Santos, 2015: 70).

Una segunda, es la imposibilidad de poder conocer ese intersticio a través de una sola disciplina. Motti Nisani nos hace una reflexión interesante:

> “Por supuesto que es imposible en nuestra época ser experto en todo. Pero si tomamos erróneamente el conocimiento disciplinario por sabiduría, si nos olvidamos de cuánto desconocemos, si no nos fijamos, al menos en principio un ideal de unidad del conocimiento, estaremos perdiendo algo muy importante. Al apuntar permanentemente al blanco borroso de la omnisciencia, los interdisciplinarios nos ayudan

> a recordar estos aspectos. De esta forma nos ayudan a ver los diversos componentes del conocimiento humano como lo que son: las piezas de un rompecabezas panorámico. Y nos inspiran para que recordemos que "el poder y la majestad de la naturaleza en todos sus aspectos se pierden para aquel que la contempla en el detalle de sus partes y no como un todo (Plinio, (c.79) 1977: 581)" (Nissani, 2015:54).

La cita de Nissani es bastante aleccionadora porque da cuenta de que el conocimiento complejo exige una mirada interdisciplinaria y que la sola mirada disciplinar es insuficiente para dar cuenta de la realidad. La mirada de conjunto supera la estrechez de miras y nos sitúa de lleno en una perspectiva realmente global.

En tercer lugar, y siguiendo con nuestra reflexión podemos afirmar que, efectivamente, la interdisciplinariedad se constituye como un método de investigación para alcanzar el conocimiento de temas determinados y de sistemas complejos.

2.2. INTERDISCIPLINARIEDAD O MULTIDISCIPLINARIEDAD

Tenemos que precisar el sentido de interdisciplinariedad frente a lo que se entiende por multidisciplinariedad (Thompson, 2015). Algunos confunden sus sentidos y por ello es bueno precisarlos.

La multidisciplinariedad busca articular diversos enfoques para apreciar con más nitidez los variados ángulos de las cosas. Cada disciplina presenta sus puntos de investigaciones y sus enfoques y se juntan con los otros; no busca una integración de los diversos puntos de vista disciplinares, sino simplemente su yuxtaposición (Thompson, 2015:82). La multidisciplinariedad es hija del estructuralismo, que buscaba superar la exclusiva mirada desde una disciplina mostrando diversos *niveles* de conocimiento y de puntos de vista o enfoques para comprender de mejor manera la realidad. Así, por ejemplo, una perspectiva multidisciplinaria buscaría desde diversos niveles –económico, social, cultural y político– explicar la realidad de una comunidad o de una sociedad.

La multidisciplinariedad enuncia la complejidad del objeto o tema a trabajar, pero no tiene el interés o la posibilidad de dar *una* respuesta integral del conocimiento frente al problema planteado.

2.3. INTERDISCIPLINARIEDAD O TRANSDISCIPLINARIEDAD

Hay otro concepto que conviene precisar con detenimiento por su uso cotidiano en el mundo académico y es el de la transdisciplinariedad. Para algunos podría tratarse de lo mismo, pero hacen referencia a situaciones diferentes. La transdisciplinariedad intuye, busca o reconoce que existe una matriz común que trasciende a todas las disci-

plinas del conocimiento. La transdisciplina se apoya en la idea de la *unidad* del conocimiento. Esta, sin duda, es una idea muy importante, que además está vinculad al reconocimiento de la complejidad de las cosas y del universo.

La idea de *trans* apunta a una explicación de conjunto de todos los fenómenos naturales; a algo transversal o que atraviesa todo tipo de conocimiento y que permite pensar que se puede contar con una matriz epistemológica común para entender la realidad. Desde este punto de vista, la diversidad de métodos desarrollados por cada disciplina dificulta las tareas de buscar esa explicación única. La distancia de los métodos de la investigación de las disciplinas es un escollo muy difícil de superar para los interesados en un método de análisis común a todos los saberes.

Las dificultades existentes que tenemos en encontrar un método que sintetice las diversas metodologías científicas podría ser superada quizá en el futuro, pero para los tiempos actuales esa realidad dista mucho. Podemos –hipotéticamente hablando– pensar que en el futuro se pueda construir una mirada integral de la complejidad del mundo, pero es una posibilidad que entraña todavía muchos esfuerzos.

2.4. ¿POR QUÉ LA INTERDISCIPLINARIEDAD?

La interdisciplinariedad no es la suma de enfoques multidisciplinarios y tampoco se planta como la matriz epistemológica de un conocimiento que estaría más allá –trans– de las cosas. El objeto de la interdisciplinariedad está centrado en el conocimiento de realidades que se constituyen, como hemos dicho, en la intersección de campos disciplinarios y que se transforman en materia específica de investigación y estudio. La razón de la propuesta sobre interdisciplinariedad en una época como la nuestra se debe principalmente al convencimiento profundo de la complejidad de las formas de vida y de los fenómenos que se estudian, y por la certeza cada vez más firme que tenemos que una perspectiva exclusivamente disciplinaria no ayuda significativamente en la comprensión del mundo. Dicho de una buena manera, la interdisciplinariedad surge para responder a cuestiones cada vez más complejas para conocer el mundo.

Consideramos que la interdisciplinariedad es un buen instrumento para enfrentar el conocimiento del mundo y que es exigido por el planteamiento ético del *saber vivir*. La práctica ética se apoya siempre en una mirada científica. En los actuales momentos podemos advertir que las exigencias que plantea el *saber vivir* obligan a una mirada científica abierta a la complejidad, que no es otra que la interdisciplinariedad.

3. LA INTERCULTURALIDAD COMO UN NUEVO SENTIDO PARA VIVIR EN COMUNIDAD

Hemos considerado a la interculturalidad como otro de los requisitos de lo que exige el *saber vivir en el mundo*. La *comprehensión* y la interdisciplinariedad aportan elementos que son importantes para una propuesta de contenido ético. La primera, como hemos visto, tiene que ver con la actitud que se tiene para con el mundo y la segunda está interesada en asumir el reto de la complejidad del conocimiento científico hoy en día. La interculturalidad se inserta como una manera de aceptar las diferencias humanas y culturales y por apostar a una relación sólida y cálida con todos los miembros de la sociedad.

3.1. LA INTERCULTURALIDAD, UNIDAD Y DIFERENCIA

La interculturalidad para muchos estudiosos es un enfoque que permite estudiar y tratar los temas de relación entre culturas y entre pueblos. En el capítulo relativo a la cuestión étnica lo desarrollamos desde ese punto de vista. Desde la perspectiva que asumimos, la interculturalidad no solo es un enfoque teórico sobre la relación adecuada de diferentes pueblos en una sociedad o la búsqueda del reconocimiento real –y no solo formal– de pueblos y etnias discriminadas por su origen o su pobreza. No se trata del enfoque, sino el sustento que da pie a este enfoque que aparece tan importante en el mundo actual. La interculturalidad apunta a más. Para nosotros lo que está en el fundamento de la interculturalidad es la aspiración humana al reconocimiento de su unidad y el mejor camino para reconocerla es respetando las diversas características que muestra el género humano. Podríamos decirlo con una sola expresión, se trata *de la unidad de las diferencias*.

Esto qué significa. Simplemente una actitud nueva hacia la especie humana que quiere cerrar miles de años de conflicto y tragedia motivados por diversos intereses que han desgarrado su historia. Es una propuesta que coloca la dimensión humana en un nuevo ángulo donde el *otro* tiene la misma importancia o quizá más que la que *uno* se asigna así mismo. Uno de los grandes ideales que planteó el programa político del mundo moderno en la famosa revolución francesa fue el de la *fraternidad*. Este es el supuesto que anida en el discurso de la interculturalidad y que nos parece fundamental como requisito para el comportamiento ético del saber vivir.

3.2. LA INTERCULTURALIDAD PARTE DE RESPETAR LAS DIFERENCIAS Y DE AFIRMAR LA IGUALDAD

Las ideas que sostienen la propuesta de la interculturalidad son el respeto a la diferencia y la cuestión de la igualdad; lo hemos señalado en el capítulo mencionado líneas arriba, que la lucha por la igualdad

no es opuesta al derecho de la diferencia. Es todo lo contrario, la lucha por la igualdad es la lucha por el reconocimiento de las diferencias; las diferencias no nos hacen desiguales, nos obligan, más bien, a contar con un nuevo sentido de la igualdad.

El *saber vivir* expresa una exigencia fundamental: el reconocimiento de que todos los seres humanos son iguales. No hay manera de pensar en un comportamiento éticamente responsable si consideramos que los seres humanos no son iguales. La igualdad es el aire que respira la conducta ética. Sin igualdad no hay conducta ética ni moral.

¿Cómo vamos a pensar en una conducta ética si no consideramos iguales a los seres humanos y avalamos la desigualdad, la pobreza, la injusticia y cualquier tipo de discriminación? Una propuesta intercultural supone de manera implícita que hay una relación de igualdad entre las personas y sus maneras de pensar, de sentir y de actuar. Por esta razón, la interculturalidad va más allá de la propuesta multicultural que tan solo reconoce la existencia de pueblos diferentes. No se trata de reconocer formalmente la diferencia, sino de alentarla y de compartirla. Esa es la gran diferencia en el debate contra el multiculturalismo y es lo que la hace, desde nuestro punto de vista, un requisito básico para el s*aber vivir* en el mundo de hoy.

3.3. LA INTERCULTURALIDAD APUESTA, SIN NEGAR DIFERENCIAS, A LA CONVIVENCIA

Un primer desafío es el reconocimiento del *otro* y el segundo, el de establecer vínculos y relaciones con un mismo pie de igualdad con el reconocido; pero la propuesta plantea además, un tercer elemento, el ideal de la vida en común. Los seres humanos son personas individuales, pero a la vez son seres sociales. Los ideales de comunidad están impregnados en todas las culturas y son los que adquieren fuerza cuando nos referimos a una propuesta intercultural.

Lo que motiva nuestra relación y nuestro intercambio es algo muy importante. No solo tenemos la capacidad de comunicarnos, de intercambiar ideas e historias, de intercambiar bienes, sino tenemos la posibilidad de intercambiar nuestros valores, nuestro significado de la vida y nuestra manera de hacer las cosas. Esta es la propuesta de fondo a la que nos referimos cuando hablamos o sostenemos la propuesta de interculturalidad. No buscamos un reconocimiento simple de las personas, buscamos un intercambio profundo sobre la vida humana y sus manifestaciones. Este es el ideal de la vida en común. No se trata de vivir juntos o *pegados* uno al lado del otro, porque si así lo fuera bastaría ir a vivir en una gran ciudad para decir que vivimos en común. Al contrario, se trata de vivir en acuerdo, en contacto, en

sintonía con los diversos ideales de las culturas humanas.

El desafío es inmenso porque una política de interculturalidad tiene que reconocer, para empezar, la complejidad de los valores y las culturas que tienen los pueblos, y luego tiene que involucrarse, tiene que apoyarlos y apuntalarlos. La dosis de tolerancia debe ser muy grande y ello será indicador que exprese si hay de veras un sentido profundo de interculturalidad en la propuesta ética que se plantea.

4. LA SOSTENIBILIDAD, EL COMPROMISO POR LA *CONTINUIDAD* DE LA VIDA

El cuarto requisito que consideramos importante para contar con una ética del *saber vivir* es el de la sostenibilidad. En la actualidad esta idea ha llegado a tener gran relevancia; incluso, en los más altos niveles de la diplomacia mundial, la ONU, se ha aprobado la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*[1], dando con ello un impulso inmenso al mencionado concepto.

4.1. ¿QUÉ HAY DETRÁS DE LA SOSTENIBILIDAD?

¿Qué significa que el mundo es sostenible?, ¿qué entraña luchar por la perdurabilidad del mundo? Como sugiere la segunda pregunta, la mejor forma de entender el concepto de sostenibilidad es recogiendo la idea de lo perdurable, de lo que tiene continuidad. Pensamos que este concepto plasma el interés de contar con una mirada a largo plazo. Lo sostenible, ciertamente, no es lo que va a desaparecer rápidamente, es aquello que va a continuar. La sostenibilidad apunta a una perspectiva que toma el tiempo largo de la vida y el del planeta para en ese marco integrar nuestros objetivos de desarrollo. Efectivamente, los plazos humanos son cortísimos frente al tiempo que maneja la naturaleza o los planetas; pero es un esfuerzo válido para pensarnos como parte de la naturaleza.

¿Se trata de copiar, emular, asumir el funcionamiento de los ecosistemas de la naturaleza? Una mirada que piensa en hacer sostenible el mundo, piensa efectivamente en asumir como propios el tiempo y las particularidades de crecimiento y desarrollo de los ecosistemas. Se está descubriendo que una buena manera de establecer estrategias de sostenibilidad es insertarse en los propios sistemas que produce la naturaleza. Para ello se habla, por ejemplo, de aprovechar la infraestructura natural para los temas de la seguridad hídrica. Esta idea de buscar *soluciones basadas en la naturaleza* es muy importante, porque significa reconocer que la actividad humana debe tomar nota de la

---

1 Esta contiene los 17 *Objetivos de Desarrollo Sostenible* que han acordado cumplir los países miembros.

lógica natural para enfrentar sus problemas. Apoyarse en los ecosistemas y en los servicios que brindan es la mejor forma de darle continuidad a estos y también a la vida humana.

Dada la complejidad de formas de vida es menester aprender cómo se articulan y se asocian los ecosistemas porque, por lo que sabemos, estos están en una interrelación permanente; el deterioro de alguno de ellos produce efectos graves en los otros. Existe una simbiosis generalizada entre los ecosistemas que los potencia de una gran manera, pero que a la vez, puede mostrar fragilidad y colapsos. El mundo es un inmenso ecosistema que tiene la virtud de integrar y articular una variedad impresionante de ecosistemas. Insertarse en esa lógica es la tarea de la sostenibilidad. Los problemas que vive la especie humana con el cambio climático han surgido por alterar arbitrariamente la lógica natural de los ecosistemas y eso ha puesto en riesgo a la propia humanidad.

4.2. UNA PROPUESTA DE CONSTRUCCIÓN Y DE COLABORACIÓN CON EL SISTEMA MUNDO

La *comprehensión,* la interdisciplinariedad y la interculturalidad nos llevan *necesariamente* al terreno de la sostenibilidad. Para decirlo en palabras sencillas: la mirada integral hacia la naturaleza (*comprehensión*), la investigación de su carácter complejo (interdisciplinariedad), la preocupación por los otros (interculturalidad) nos llevan a una práctica y a un comportamiento determinado, y este no es otro que el de *colaborar o participar* en el esfuerzo de que el mundo sea sostenible, sea perdurable.

Pensar en la continuidad del mundo exige pensar y obrar en el sentido de la continuidad de la vida. Esta es la propuesta ética del *saber vivir* que consiste en *darnos cuenta* en *saber* del significado de la vida y luchar por mantenerla. Este *saber de la vida* significa *colaborar (trabajar con)*, *participar* (*ser parte consciente*) en la construcción del sistema del mundo para que la vida perdure. La sostenibilidad hace referencia precisamente a la *continuidad* de lo que es lo fundamental y eso no es otra cosa que la *vida* en todo el ámbito de la palabra.

BIBLIOGRAFÍA

Aldana, Susana 1999 *Historia de la minería en el Perú* (Lima: Compañía Minera Milpo).

Allen, G.C. 1980 *Breve Historia Económica del Japón Moderno (1867-1937)* (Madrid: Editorial Tecnos).

Amat y León, Carlos 2006 *El Perú nuestro de cada día* (Lima: Universidad del Pacífico).

AMAUTA Revista Mensual de Doctrina, Literatura, Arte, Polémica 1976 (Lima, Empresa Editora Amauta, Edición Facsímil).

Ames, Rolando y López, Sinesio 2000 *Situación de la Democracia en el Perú (2000-2001)* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Andrade, Pablo 2015 "El Gobierno de la Naturaleza. La gobernanza ambiental posneoliberal en Bolivia y Ecuador" en De Castro, Fabio, Hogenboom, Bárbara y Baud, Michiel (coords.) G*obernanza ambiental en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO - ENGOV).

Altamirano, Teófilo 2014 *Refugiados ambientales. Cambio climático y migración forzosa* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Althaus, Jaime 2008 *La revolución capitalista en el Perú* (Lima: FCE).

Arellano, Javier 2011 ¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú (Lima: PUCP/ IEP/ Universidad Ruiz de Montoya).

Arellano, Rolando 2005 *Los Estilos de Vida en el Perú. Cómo somos y pensamos los peruanos del siglo XXI* (Lima: Arellano Investigación de Marketing S.A.).

Arendt, Hannah 1974a *La condición humana* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós).

Arendt, Hannah, 1974b *Los orígenes del Totalitarismo* (Madrid: Taurus).

Arguedas, José María 1945 "Notas para el estudio de las Fuentes Indígenas del Arte Peruano" en *Historia. Revista Peruana de Cultura* (Lima: INC) N° 9 Vol. III.

Arguedas, José María 1968 *Las comunidades de España y del Perú* (Lima: UNMSM).

Arguedas, José María 1981 (1975) *Formación de una cultura nacional indoamericana* (México: Siglo Veintiuno Editores).

Arima, Eugenio et al., 2016 "Procesos sociotemporales que explican los patrones de fragmentación de la amazonía brasileña" en Postigo, Julio y Young, Kenneth (eds.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (Lima: DESCO - IEP - INTE PUCP).

Arnold, Paul 1979 *El Zen y la tradición japonesa* (Bilbao: Ediciones Mensajero).

Aristóteles 1972 Ética *Nicomaquea* (México: UNAM).

Aristóteles 1973 *Política* (México: Editorial Porrúa. S.A.).

Aristóteles 1984 *Constitución de los Atenienses* (Madrid, Editorial Gredos S.A.).

Aristóteles 1993 *Parva Naturalia* (Madrid: Alianza Editorial).

Arzobispado de Huancayo 2005 *Estudio sobre la contaminación ambiental en los hogares de La Oroya y Concepción y sus efectos en la salud de sus residentes* (Huancayo: Arzobispado de Huancayo).

Asociación Paz y Esperanza/Comisión Episcopal de Acción Social 2001 "Mesa Teológica apoyando el proceso de Reconciliación Nacional. El aporte de los cristianos en el Perú para el proceso de Reconciliación" Lima, octubre.

ASTON, W.G 1905 *Shinto (The way of the Gods)* (New York and Bombay: Longmans, Green, and Co.).

Banco Mundial 2010 *Informe sobre el desarrollo mundial 2010. Un nuevo clima para el desarrollo* (Washington, DC: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento - Banco Mundial).

Barnes, Jonathan 1985 *The complete works of Aristotle* (New Jersey: Princenton Universty Press).

Barth, Fredrik 1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (Mexico: FCE).

Barthes, Roland 1977 "Introducción al análisis estructural de los relatos" en Niccolini, Silvia (comp.) *El análisis estructural* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).

Barreda Laos, Felipe 1964 *Vida intelectual del Virreinato del Perú* (Lima: UNMSM).

Basail, Alain 2017 *Naturaleza Extraña. Desastres, riesgos y conocimiento público en Chiapas* (México: UNICACH - CESMECA - Juan Pablo Editor).

Bascopé, Iván 2014 "Lineamientos para una política regional sobre prevención de riesgos y desastres en la amazonía." en *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Ambientales* (Lima: DAR) N° 4.

Basadre, Jorge 1968 *Historia de la República del Perú, 1822-1933* (Lima: Editorial Universitaria).

Basadre, Jorge 1931 *Perú: Problema y Posibilidad* (Lima: Librería Francesa Científica y Casa Editorial E. Rosay).

Bauman, Zygmunt 2013 *Modernidad Líquida* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bauman, Zygmunt 2014a *Mortalidad, inmortalidad y otras estrategias de vida* (Madrid:

Ediciones Sequitur).

Bauman, Zygmunt 2014b *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).

Beasley, W.G. 1972 *The Meiji Restoration* (California: Stanford University Press).

Beasley W.G. 1995 *Historia contemporánea de Japón.* (Madrid: Alianza Editorial).

Bebbington, Anthony (ed.) 2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas* (Lima: IEP, CEPES).

Bebbington, Anthony y Bury, Jeffrey T. "Minería, instituciones y sostenibilidad: desencuentros y desafíos" en *Anthropológica* (Lima: PUCP) Año XXVIII, N° 28.

Belaunde, Víctor Andrés s/f *Meditaciones Peruanas* (Lima: Biblioteca Perú Actual).

Belaunde, Víctor Andrés 1987a *Obras Completas* (Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario).

Belaunde, Víctor Andrés 1987b *La Realidad Nacional* (Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario) Tomo III.

Belaunde, Víctor Andrés 1987c *Peruanidad* (Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario) Tomo V.

Belaunde, Víctor Andrés 1993 *La síntesis viviente* (Lima: PUCP - Instituto Riva Agüero) Tomo VI).

Belay Raynald, Bracamonte Jorge, Degregori Carlos Iván y Joinville Vacher Jean (eds.) 2004 *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea* (Lima: Embajada de Francia en el Perú - IEP - IFEA - Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú).

Bell, Daniel 1977 *Las contradicciones culturales del capitalismo* (Madrid: Alianza).

Benedith, Ruth 1974 *El Crisantemo y la Espada. Patrones de la cultura japonesa* (Madrid: Alianza Editorial).

Bennassar, 1980 *La América española y la América portuguesa, siglos XVI y XVII* (Madrid: ACAL).

Berger, Peter y Luckman, Thomas 1972 *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.).

Bergson, Henri 1948 *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (Paris: Presses Universitaires de France).

Bergson, Henri 1948 *L' évolution créatice* (Paris, Presses Universitaires de France).

Bergson, Henri 1963 Œuvres (Paris, Presses Universitaires de France).

Bergson, Henri 1972 *El pensamiento y lo moviente* (Editorial La Pléyade, Buenos Aires).

Bergson, Henri 2012 *La energía espiritual* (Buenos Aires: Cactus).

Bertonio, Ludovico 1984 *Vocabulario de la lengua aymara. 1612* (Cochabamba: Ediciones CERES).

Berman, Marshall 1988 *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad* (Madrid: Siglo Veintiuno Editores).

Bernal, 2014 "Hacia un Acuerdo vinculante de reducción de emisiones: de Kyoto a Lima" en *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Ambientales* (Lima: DAR) N° 4.

Bernex, Nicole y Castro, Augusto (eds.) 2015 *Río + 20 Desafíos y Perspectivas* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Bilbao Alberdi Galo, Etxeberría Javier, Echano y Aguirre Rafael 1999 *El perdón en la vida pública* (Bilbao: Universidad de Deusto).

Blanché, Robert 1980 *El método experimental y la filosofía de la física* (México: Fondo de Cultura Económica).

Blanco Wells, Gustavo (2016). "Abriendo la caja negra del cambio climático: claves para comprender su trayectoria política en

América Latina" en Lampis, Andrea (ed.) *Cambio ambiental global, Estado y valor público: La cuestión socio-ecológica en América Latina, entre Justicia Ambiental y "Legítima depredación"* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CLACSO – INTE PUCP).

Bobadilla, Percy y Tarazona, David 2008 *Nosotros hacemos los pueblos… El empoderamiento en la minería artesanal. Los casos de algunas localidades de Arequipa, Ayacucho y Puno* (Lima: Gama - Informet - Cosude - Project Consult - CISEPA PUCP).

Boletín del Instituto Riva Agüero 2006 (Lima) N° 33.

Bonilla, Heráclito y Spalding, Karen 1979 *La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos* (Lima:IEP).

Bobbio, Norberto 1990 *Fundamento y futuro de la democracia* (Valparaíso: EDEVAL).

Bobbio, Norberto 1997 *El futuro de la democracia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Bobbio, Norberto 1998 *Liberalismo y democracia* (México: FCE).

Bobbio, Norberto 1999 *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política* (México: FCE, 1999).

Boelen Rutgerd, Getches David y Guevara Gil Armando (eds.) 2006 *Agua y Derecho. Políticas hídricas, derechos consuetudinarios e identidades locales* (Lima: IEP - Walir).

Bravo, Fernando 2015. *El pacto faústico de la Oroya: el derecho a la contaminación "beneficiosa"* (Lima: INTE-PUCP).

Brundtland, Gro Harlem 1987 *Informe sobre la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo* (Washington D.C: PNUMA).

Burgos, Alonso 2012 "Doe Run: La contaminación invisible" en *Ideele* (Lima: Instituto de Defensa Legal) N° 215, marzo.

Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto 1981 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (Lima: Richay).

Burneo Labrín, José, 2011 *Globalización de los Derechos Humanos y de la Justicia Penal Internacional* (Lima: PUCP).

Bustelo, Pablo 1994 *La industrialización en América Latina y Asia Oriental. Un estudio comparado de Brasil y Taiwán* (Madrid: Editorial Complutense).

Calvo Buendía, Eduardo 2014 "La historia de las negociaciones sobre el cambio climático" en *La Conferencia sobre Cambio Climático COP 20: Las perspectivas y los temas críticos para el Perú* (Lima: IDEI – Konrad Adenahuer Stiftung – SPDA).

Caravedo, Baltazar 1998 *Responsabilidad social de la empresa. Un eje para cambiar el país* (Lima: Perú 2021, SASE).

Cardoso, Ciro Flamarion y Pérez Brignoli, Héctor 1987 *Historia Económica de América Latina* (Barcelona: Editorial Crítica).

Cardoso, Fernando Henrique y Enzo Faletto 1992 *Dependencia y Desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica* (México: Siglo Veintiuno Editores).

Carey, Mark 2014 *Glaciares, cambio climático y desastres naturales. Ciencia y sociedad en el Perú* (Lima: IFEA – IEP).

Castellanos Gabriela, Grueso Delfín y Rodríguez Mariángela 2009 *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle).

Castro, Augusto 1994 *El Perú un proyecto Moderno. Una aproximación al pensamiento peruano* (Lima: Centro de Estudios y Publicaciones - Instituto Riva-Agüero).

Castro, Augusto 1984 "Una mélange criolla. Eticidad y Moralidad en el Perú" en *ARETÉ, Revista Filosófica* (Lima: PUCP) Vol. VI, N° 1.

Castro, Augusto 1993 "La paz como fundamento del orden político" en *Revista PAZ, II Época* (Lima: CEAPAZ) Año I, N° 27.

Castro, Augusto 1994a "La paz como fundamento del estado moderno" en *Revista PAZ, II Época* (Lima: CEAPAZ) Año II, N° 28.

Castro, Augusto 1994b "La paz como don de Dios" En: *Revista PAZ, II Época* (Lima: CEAPAZ) Año II, N° 29.

Castro, Augusto 2002 *El buen halcón oculta la garra. Una reflexión sobre la modernidad del Japón* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Castro, Augusto 2006 *Filosofía y Política en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Castro, Augusto 2008 *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú* (Lima: UARM – CEP – IBC).

Castro, Augusto 2009 *La Filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Castro, Augusto 2011 "La multiplicación de las vulnerabilidades. Cambio Climático y Pobreza" en Castro, Augusto (ed,) *Los nuevos retos de la política social en el Perú. Articulando la academia con la gestión pública* (Lima: MOST – UNESCO).

Castro, Augusto y Krebs, Víctor J. (eds.) 2012 *Tolerancia: Filosofía Iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP) Vol. V.

Castro, Augusto (ed.) 2012 *La Responsabilidad social empresarial* (Lima: Antamina – INTE-PUCP).

Castro, Augusto 2014 "Cambio climático, crisis hídrica y derechos de agua" en Guevara Gil, Armando y Verona, Aaron *El derecho frente a la crisis de agua en el Perú. Primeras Jornadas de derecho de aguas* (Lima: PUCP – CICAJ).

Castro, Augusto 2016 "Criterios para encarar, transformar y superar los conflictos entre minería y población" en *Metas del Perú al Bicentenario* (Lima: Consorcio de Universidades).

Castro, Guillermo 2013 *Pobreza, Ambiente y Cambio Climático*. (Buenos Aires: CLACSO).

Castro Pozo, Hildebrando 1979 *Nuestra comunidad indígena* (Lima: Ed. Perugraph editores S. A.).

Castro, Sofía 2013 *Pobreza, Minería y Conflictos Socioambientales en el Perú* (Lima: INTE-PUCP).

Clement, Jean Pierre 1997 *El Mercurio Peruano* (Madrid: Ed. Iberoamericana) Vol. 1.

Chatterjee, Partha 2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos* (Buenos Aires: CLACSO - Siglo Veintiuno Editores).

Chaunu, Pierre 1972 "Interpretación de la independencia de América Latina" en Bonilla Heraclio, Spalding Karen, Halperin Tulio Y Chaunu, Pierre *La independencia en el Perú* (Lima: IEP).

Chiock, Fernando 2015. "Retroceso Glaciar" en Bernex, Nicole y Castro, Augusto *Río + 20 Desafíos y Perspectivas* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Chomsky, Noam 2003 *Piratas y emperadores. Terrorismo Internacional en el mundo de hoy* (Barcelona: Ediciones B).

Chomsky, Noam 2005 *Sobre el anarquismo* (Navarra: Laetoli).

Chua, Amy 2003 *El mundo en llamas. Los males de la globalización* (Buenos Aires: Ediciones B S. A.).

COEN 2017 *Una sola fuerza* (Lima: Presidencia del Consejo de Ministros).

Colección Documental de la Independencia del Perú 1971 *La Rebelión de Túpac Amaru* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú) Tomo II, Volumen 4°.

Colección Documental de la Independencia del Perú 1975 *Los Ideólogos. Juan Pablo Viscardo y Guzmán* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú) Tomo I, Volumen 1°.

Colección Documental de la Independencia del Perú 1976 *Los Ideólogos. José Baquíjano y Carrillo*, (Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú) Tomo I Vol. 3°.

Comisión de la Verdad y Reconciliación Perú (CVR) 2003 *Informe Final* (Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación).

Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), 2003 *Nunca Más* (Buenos Aires: EUDEBA).

Comte, Augusto 1980 *Discurso sobre el espíritu positivo* (Buenos Aires: Aguilar).

Comte, Augusto 1981 *Primera y Segunda Lecciones* (Buenos Aires: Aguilar).

Consorcio de Universidades 2016 *Metas del Perú al Bicentenario* (Lima: Gráfica DELBI).

Contreras, Carlos 1989 "Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la posindependencia." en *Histórica* (Lima: PUCP) Vol. XIII:1.

Contreras, Carlos y Cueto, Marcos 2000 *Historia del Perú Contemporáneo. Desde las luchas por la Independencia hasta el presente.* (Lima: IEP - Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú).

Contreras, Carlos 2001, "La transición fiscal de la Colonia a la República" en O´Phelan, Scarlett (comp.) *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima: IRA - PUCP).

Cortina, Adela 1994 "La fórmula mágica del pluralismo moral" en Cortina, Adela *La ética de la sociedad civil* (Madrid: Alauda - Anaya).

Cortina, Adela 2003 "Pluralismo moral. Ética de mínimos y ética de máximos" en *Perspectivas Éticas* 7 (Santiago de Chile: Centros de Estudios de Ética Aplicada. Universidad de Chile).

Cortina, Adela 2007 "Lo justo y lo bueno" en Gómez, Carlos, y Muguerza, Javier, *La aventura de la moralidad (paradigmas, fronteras y problemas de la ética)* (Madrid: Alianza).

Cortina, Adela 2008 Ética sin moral (Madrid: Tecnos).

Cotler, Julio 1986 *Clases, estado y nación en el Perú* (Lima: IEP).

Cotler, Julio 2005 *Clases, Estado y Nación en el Perú* (Lima: IEP).

Dammert, Manuel 2001 *Fujimori – Montesinos. El Estado Mafioso. El poder imagocrático en las sociedades globalizadas* (Lima: Ediciones El Virrey).

De Castro, Fabio, Hogenboom, Bárbara y Baud, Michiel (coords.) G*obernanza ambiental en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO - ENGOV).

De Echave, José 2009 *Minería y conflicto socia*l (Lima: IEP - Centro Bartolomé de las Casas, 2009).

De la Cuadra, Fernando 2016 "Cambio climático y justicia ambiental. Lo público desde los movimientos sociales, las comunidades" en Lampis, Andrea (ed.) *Cambio ambiental global, Estado y valor público: La cuestión socio-ecológica en América Latina, entre Justicia Ambiental y "Legítima depredación"* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CLACSO – INTE PUCP).

Del Águila, Levy 2014 Ética de la Gestión, Desarrollo y Responsabilidad Social (sobre industrias extractivas y proyectos de inversión) (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

De las Casas, Bartolomé 1927 *Historia de las Indias* (Madrid: Editorial Aguilar). Volumen 3.

De Las Casas, Bartolomé 1984 *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (Madrid: Ed. Cátedra).

De Soto, Hernando 1986 *El otro Sendero*. *La Revolución Informal* (Lima: Editorial El Barranco).

De Sousa Santos, Boaventura 2008 *Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales* (La Paz: CLACSO - Muela del Diablo - Comuna).

Demélas, Marie – Danielle 2003 *La Invención Política. Bolivia, Ecuador, Perú en el siglo XIX* (Lima: IFEA - IEP).

Degregori Carlos Iván, Blondet Cecilia y Lynch Nicolás 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (Lima: IEP).

Descartes, 1967 "Carta a los Señores Decanos y Doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París, Meditaciones Metafísicas" en Descartes, René *Obras Escogidas* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

Descartes, 1975 *Discurso del Método* (Madrid: Espasa-Calpe).

Deustua, Alejandro 1937 *La Cultura Nacional* (Lima: UNMSM).

Real Academia de Española 2002 *Diccionario de la Lengua Española* (Impreso en España, Vigésima Segunda Edición).

Diski, Jenny 2017 *Lo que no sé de los animales* (Bogotá: Seis Barral).

Domingues, José Maurício 2009 La modernidad contemporánea en América Latina (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores – CLACSO).

Dos Santos, Theotonio 2010 *Economía mundial, integración regional y desarrollo sustentable: las nuevas tendencias y la integración latinoamericana* (Lima: INFODEM).

Drinot, Paulo 2003 "Perú, 1884-1930: ¿un pobre sentado en un banco de oro?" en Cárdenas Enrique, Ocampo José Antonio, y Thorp Rosemary (comps.) *La era de las exportaciones latinoamericanas. De fines del siglo XIX a principios del XX* (México: FCE).

Dulanto Tello Andrés 2013 "Asignación de competencias en materia de residuos sólidos de ámbito municipal y sus impactos en el ambiente" Tesis de Licenciatura, Facultad de Derecho, PUCP.

Durkheim, Emile 1978 *Las reglas del método sociológico* (Buenos Aires: La Pléyade).

Earls, John 2006 *La agricultura andina ante una globalización en desplome* (Lima: CISEPA PUCP).

Einstein, Albert, 1980 (1933) "On the method of theoretical physics" en Blanché, Robert *El método experimental y la Filosofía de la Física* (México: FCE).

Eliade, Mircea 1979 *Historia de las creencias y de las ideas Religiosas* (Madrid: Ediciones Cristiandad).

El Comercio 2014 (Lima) 7 de diciembre.

Elliot, J.H., 1990 *El viejo mundo y el nuevo. 1492-1650* (Madrid: Alianza Editorial).

Epicuro, 1973 "Carta a Meneceo" en García Gual, Carlos y Acosta Méndez, Eduardo Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria (Barcelona: Barral Editores S. A.).

Escobar Alberto, Alberti Giorgio, y Matos Mar José 1975 *Perú ¿país bilingüe?* (Lima: IEP).

Estermann, Josef 1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Cusco: Seminario San Antonio Abad – Ediciones Paulinas).

Etxeberría, Xabier 2001a "¿Qué entender por perdón?" Ponencia presentada en el Seminario Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: Fundamentos Teológicos y Éticos, Lima 10 de octubre.

Etxeberría, Xabier 2001b "Justicia y perdón" Ponencia presentada en el Seminario: Tareas de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Fundamentos Teológicos y Éticos, Lima 11 de octubre.

Faccendini, Aníbal 2015 *La escasez social del agua: cuestión de lesa ambientalidad. La administración pública del bien común y la administración estatal* (Rosario: UNR Editora).

FAO 2015 *Informe Regional de América del Sur, Centroamérica y Caribe.* (Roma: FAO. AQUASTAT)

Fals Borda, Orlando 2009 *Una sociología sentipensante para América Latina* (Bogotá: CLACSO).

Feinman, José Pablo 2004 *Filosofía y Nación. Estudios sobre el pensamiento argentino* (Buenos Aires: Seix Barral).

Fernandes, Florestan 2008 *Dominación y desigualdad: el dilema social latinoamericano* (Bogotá: CLACSO).

Fernández Calvo, Lourdes 2015 "Minam: Municipios no priorizan gestión de residuos sólidos" en *El Comercio* Lima, 8 de abril.

Fernández, Clemente 1986 *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII. Selección de textos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos).

Festugiére, A. J. 1972a *Libertad y civilización entre los griegos* (Buenos Aires: EUDEBA).

Festugiére, A.J., 1972b Études de religion grecque et *hellenistique* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin).

Figueroa, Adolfo 2003 *La Sociedad Sigma: una teoría del desarrollo económico* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP - Fondo de Cultura Económica).

Flores Galindo, Alberto 1977 "La nación como utopía: Túpac Amaru 1780" en *Debates en Sociología* (Lima: PUCP) Año 1 N°1.

Flores Galindo, Alberto 1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).

Foucault, Michel 2004 *La hermenéutica del Sujeto* (México: FCE).

Franco, Carlos 1991 *La otra modernidad* (Lima: CEPES).

French, Adam et al. 2016 "Coyuntura crítica: cambio climático global, globalización y doble exposición en el sistema socio-hidrológico de la cuenca del río Santa, Perú" en Postigo, Julio y Young, Kenneth (eds.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (Lima: DESCO - IEP - INTE PUCP).

Friederich, George 1983 *El carácter del descubrimiento de la conquista de América* (México: Fondo de Cultura Económica).

Friedi, Juan 1974 "El problema del Indio, Las Casas y las nuevas leyes de 1542" en *Bartolomé de las Casas precursor del anticolonialismo su lucha y su derrota* (México: Siglo V eintiuno Ediciones).

Fuenzalida, Fernando et al., 1970 *El indio y el poder en el Perú* (Lima: IEP - Moncloa Campódonico editores asociados).

Fun Yu-Lang 1998 *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lang* (Beijing: Foreign Languages Press).

Gadamer, Hans Georg 1981 *La dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos* Madrid: Ediciones Cátedra).

Gadamer, Hans Georg 1984 *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Salamanca: Ediciones Sígueme).

García Canclini 1989 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).

García, Uriel 1973 *El nuevo indio* (Lima: Editorial Universo).

Gamboa, Aída 2013 *Pueblos Indígenas y conflictos socioambientales: Los casos de Camisea, Amarakaeri y Curaray* (Lima: DAR).

Gamboa, Aída 2010 *Hidrocarburos y Amazonía peruana: ¿Superposición de derechos u oportunidades para el desarrollo sostenible?* (Lima: Derecho, Ambiente y Recursos Naturales, DAR).

Gerbi, Antonello 1944 *Viejas Polémicas sobre el nuevo mundo* (Lima: Banco de Crédito del Perú).

Giddens, Anthony 1992 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (Madrid: Cátedra).

Giddens, Anthony 1999a Consecuencias de la modernidad (Madrid: Alianza Editorial).

Giddens, Anthony 1999b En defensa de la sociología (Madrid: Alianza Editorial).

Giddens, Anthony 2000 *Sociología* (Madrid: Alianza Editorial).

Giddens, Anthony 2010 *La Política del Cambio Climático* (Madrid: Alianza Editorial).

Gilson, Étienne 1976 *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid: Editorial Gredos).

Giusti, Miguel 1991 “Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica” en *Hueso Húmero* (Lima: Editorial Mosca Azul) N° 28.

Giusti, Miguel (ed.) 2010 *Tolerancia: El estado de la cuestión* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Glave, Manuel 2012 “Notas conceptuales y balance de logros y limitaciones” en GRADE *Desarrollo Rural y Recursos Naturales* (Lima: Impresiones y Ediciones Arteta).

Goffman, Irving 1981 *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.).

Goffman, Irving 2006 *Estigma* (Buenos Aires: Amorrortu Editores S.A.).

Gómez-Heras, José María 2010 *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía* (Madrid: Lável Industria Gráfica).

Grueso, Delfín y Castellanos, Gabriela (comps.) *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades* (Cali: Programa Editorial de la Universidad del Valle).

Grupo Propuesta Ciudadana 2014 *Concesiones mineras en el Perú An*álisis y propuestas de Política (Lima: Grupo Propuesta Ciudadana).

Guaman Poma de Ayala, Felipe 1980 *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno* (México: Siglo Veintiuno Editores - IEP).

Guevara, Armando 2013 *El derecho y la gestión local del agua en Santa Rosa de Ocopa, Junín, Perú* (Lima: Universitert van Amsterdam – IPROGA).

Guevara, Armando y Verona, Aarón (eds.) 2014. *El derecho frente a la crisis de agua en el Perú. Primeras Jornadas de derecho de aguas* (Lima: PUCP – CICAJ).

Guevara Armando, Urteaga Patricia y Segura Frida (eds.) 2017 *El derecho humano al agua, el derecho a las inversiones y el derecho administrativo. Cuartas Jornadas de derecho de aguas* (Lima: PUCP – CICAJ).

Gutiérrez, Gustavo 1992 *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas* (Lima: CEP – IBC).

Gutiérrez, Gustavo 2005 *Teología de la Liberación. Perspectivas* (Lima: CEP).

Guzmán Luna, Sandra y Fuentes Merino, Paula 2014 "Gobernabilidad del Financiamiento Climático: transparencia, rendición de cuentas y participación ciudadana como piezas claves para la gobernanza climática" en *Revista Latinoamericana de Derecho y Políticas Ambientales* (Lima: DAR) N° 4.

Habermas, Jürgen 1989 *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus Ediciones).

Habermas, Jürgen 1990 *Conocimiento e interés* (Buenos Aires: Aguilar - Altea - Taurus - Alfaguara Ediciones).

Habermas, Jürgen 2001 *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalización de la acción y racionalización social* (Madrid: Taurus Ediciones).

Habermas, Jürgen 2010 *Ciencia y Técnica como "ideología"* (Madrid: Tecnos).

Haya de la Torre, Víctor Raúl 1984 *Obras Completas* (Lima: Editorial Juan Mejía Baca).

Hanke, Lewis 1968 *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América* (Caracas: Ed. La Biblioteca).

Hanke, Lewis 1968 *Bartolomé de las Casas: pensador político, historiador, antropólogo* (Buenos Aires: EUDEBA).

Hanke, Lewis 1985 *La humanidad es una: estudio de la querella que sobre la capacidad intelectual y religiosa de los indígenas americanos sostuvieron en 1555 Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda* (México: FCE).

Harari, Yuval Noah 2017 *Sapiens. De animales a dioses* (Lima: Debate).

Harari, Yuval Noah 2017 *Homo Deus. Breve historia del mañana* (Lima: Debate).

Hayner, Priscilla 2001 "Verdades nunca reveladas que confrontan el terror del Estado y la atrocidad" en Perú 1980-2000: el reto de la verdad y la justicia. *Jornadas internacionales sobre la Comisión de la Verdad* (Lima, febrero 1-3).

Hegel 1971 *Filosofía de la Historia* (Barcelona: Ediciones Zeus).

Hegel, J.G.F 1972 *Fenomenología del Espíritu* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales - Instituto Cubano del Libro).

Heise, María 2001 *Interculturalidad: Creación de un concepto y desarrollo de una actitud* (Lima: Programa FORTE PE - Ministerio de Educación).

Hiatt Ross, Floyd 1965 *Shinto. The Way of Japan* (Boston: Beacon Press).

Hobbes, Thomas 1984 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica).

Horkheimer, Max, y Adorno, Theodor 2009 *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos* (Madrid: Gráficas Varona).

Iberico, Mariano, 1950 *La Aparición. Ensayos sobre el ser y el aparecer* (Lima: Imprenta Santa María).

Iberico, Mariano 1973 *Notas sobre el paisaje de la sierra* (Lima: Villanueva Editor).

Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) 2009 *Anuario de Estadísticas Ambientales* (Lima: INEI).

Iannone, A. Pablo 2008 *Tecnología y sociedad global* (Lima: Fondo Editorial Universidad Inca Garcilaso de la Vega).

Ísmodes, Eduardo 2006 *Países sin futuro ¿qué puede hacer la universidad?* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

INTE-PUCP 2014 *Declaración de los académicos del Perú frente a los desafíos del Cambio Climático y a propósito de la Vigésima Conferencia de Partes. III Kawsaypacha 2014. Diálogos sobre la Tierra* (Lima: INTE PUCP).

Iturregui, Patricia 2016 *Negocios verdes en el Perú: un informe para el sector privado* (Lima: INTE PUCP).

Jaeger, Werner 1967 *Paideia. Los ideales de la cultura griega* (México: FCE).

Jaeger, Werner 1971 *Cristianismo primitivo y paideia griega* (México: FCE).

Jamieson, Dale 2010 Ética e *Meio Ambiente. Uma introducao* (Sao Pablo: Senac).

Kant, Inmanuel 1913 *Crítica de la Razón práctica* (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez).

Kant, Inmanuel 1983 *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Madrid: Espasa Calpe).

Kant, Inmanuel 1984 *La Paz Perpetua* (Madrid: Espasa Calpe).

Kaulicke, Peter 2001 M*emoria y muerte en el Perú antiguo* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Klaren, Peter 1976 *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA* (Lima: IEP).

Kerber, Guillermo 2001 "Violencia, Justicia y Reconciliación. Claves éticas para un itinerario posible". Ponencia presenada en el Seminario Tareas de la Comisión de la Verdad: Fundamentos Teológicos y Éticos, Lima 9-11 de octubre.

Klein, Naomi 2015 *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima* (Barcelona: Paidós).

Kirk y Raven 1981 *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos* (Madrid: Editorial Gredos).

Konetzke, 1995 *Historia Universal Siglo XXI. América Latina. II. La Época Colonial* (México: Siglo Veintiuno Editores).

Kuhn, T.S. 1986 *La estructura de las revoluciones científicas* (México: FCE).

Lampis, Andrea 2013 "La adaptación al cambio climático: el reto de las dobles agendas" en Postigo, Julio (ed.) *Cambio Climático, Movimientos sociales y Políticas Públicas. Una vinculación necesaria* (Santiago de Chile: ICAL).

Lampis, Andrea 2016 *Cambio ambiental global, Estado y valor público: La cuestión socio-ecológica en América Latina, entre Justicia Ambiental y "Legítima depredación"* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia – CLACSO – INTE PUCP).

Lander, Edgardo (ed.), 1991 *Modernidad y Universalismo* (Caracas: UNESCO - Editorial Nueva Sociedad).

Leibniz, G. 1980 (1957) "Correspondance avec Clarke" en Blanché, Robert *El Método Experimental y la Filosofía de la Física* (México:FCE).

Legge, James 1998 *The Chinese classics* (Taipei: SMC Publishing INC).

Lenoir, Fréderic *Carta abierta a los animales (y a los que no se creen superiores a ellos)* (Bogotá: Ariel).

Lévi Strauss, Claude 1964 *El pensamiento salvaje* (México: FCE).

Lévi Strauss, Claude 1980 *Antropología Estructural* (Buenos Aires: EUDEBA).

Lewin, Boleslao 1967 *La Insurrección de Túpac Amaru*. (Buenos Aires. EUDEBA).

Lewin, Boleslao 1967 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica* (Buenos Aires: S.E.L.A.).

Locke, John 1997 *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (Madrid: Espasa).

López Albújar, Enrique 1976 “Sobre la Psicología del Indio” en Aquézolo, Manuel *La polémica del indigenismo* (Lima: Mosca Azul Editores).

Lopez Soria, José Ignacio 2015 “Río + 20 y el desarrollo” en: Bernex, Nicole y Castro, Augusto (eds.) *Río + 20 Desafíos y Perspectivas* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Lyotard, François 1987 *La condición posmoderna* (Madrid: Ediciones Cátedra).

Lyotard Dolores, Milner Jean-Claude y Sfez Gérald (coords.) 2003 *Jean-François Lyotard. El ejercicio de la diferencia* (México: Taurus).

Manrique, Nelson 1995 *Historia de la República* (Lima: Ed. Cofide).

Maquiavelo, Nicolás 1971 *Obras Políticas* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales - Instituto Cubano del Libro).

Maquiavelo, Nicolás 2000 *Del arte de la guerra* (Madrid: Editorial Tecnos).

Maravall, José Antonio 1984 *Estudios de Historia del Pensamiento Español* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica).

Mariátegui, José Carlos 1975 *Peruanicemos al Perú* (Lima: Ed. Amauta).

Mariátegui, José Carlos 1987 *Ideología y Política* (Lima: Ed. Amauta).

Mariátegui, José Carlos 1994 *Mariátegui Total* (Lima: Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui, Empresa Editora Amauta).

Mariátegui, José Carlos 2002 *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana*. (Lima: Empresa Editora Amauta).

Marx, C. y Engels, F. 1973 *Obras Escogidas* (Moscú: Editorial Progreso).

Marx, Carlos 1973 *El Capital* (Buenos Aires: Editorial Cartago).

Marx, Carlos y Engels, Federico 1975 *La Ideología Alemana* (Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos).

Marzal, Manuel, 1981 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Mead, George Herbert 1973 *Espíritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social (*Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica S.A.).

Mercurio Peruano 1964 *Prospecto del papel periódico intitulado Mercurio Peruano de Historia, Literatura y Noticias públicas, que* á *nombre de una Sociedad de Amantes del País, y como uno de ellos promete dar* á *luz,* (Lima: Biblioteca Nacional del Perú, Edición Facsimilar).

Meza Estrada, Miguel 1993 *El espejo de una nación* (México: Más Actual Mexicana de Ediciones).

Mill, Stuart 1974 *El utilitarismo* (Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones).

Mill, Stuart 1975 *Tres Ensayos sobre la Religión* (Buenos Aires: Aguilar).

Mill, Stuart 1984 *Sobre la Libertad* (Madrid: Sarpe).

Ministerio de Cultura del Perú s/f "Base de datos de pueblos indígenas u originarios" en http://bdpi.cultura.gob.pe/

Mörner, Magnus 1980 *Estratificación social hispanoamericana durante el periodo colonial* (Estocolmo: s.e.).

Murra, John 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima: IEP).

Mac Intyre, Alasdair 1982 *Historia de la ética* (Barcelona: Ediciones Paidós).

Mac Intyre, Alasdair 1987 *Tras la Virtud* (Barcelona: Editorial Crítica).

Mac Intyre, Alasdair 2001 *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos virtudes* (Barcelona-Buenos Aires-Mexico: Paidós).

Martínez Alier, Juan 1990 "La interpretación ecologista de la historia socioeconómica: algunos ejemplos andinos" en *Revista Andina* (Cusco: Instituto Bartolomé de las Casas) N° 15.

Martínez Estrada, Luis 2013 "Los pobres ante el nuevo contexto del cambio climático y la destrucción de los recursos naturales en Honduras" en Castro, Guillermo *Pobreza, Ambiente y Cambio Climático* (Buenos Aires: CLACSO).

Martínez Guzmán, Vicent 2005 *Podemos hacer las Paces: reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. (Bilbao: Desclée de Brouwer).

Matos Mar, José 1969 *La Oligarquía en el Perú* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).

Matos Mar, José 2005 *Desborde Popular y Crisis del Estado. Veinte años después* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú).

Mc Evoy, 1994 *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Mersky, Marcie s/f "Comisión de la Verdad y Sociedad Civil en Guatemala" *Documento de Trabajo* (Lima: Asociación Paz y Esperanza).

Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza 2007 *Futuro sin Pobreza, Balance de la lucha contra la pobreza y propuestas* (Lima: MCLCP).

Mondolfo, Rodolfo 1968 *Figuras e Ideas de la Filosofía del Renacimiento* (Buenos Aires: Editorial Losada S.A).

Montoya, Tomás 1978 *Las comunidades quechua y aymara* (Lima: CIED).

Mujica, Luis 2007 *Pachamama Kawsan. Hacia una Ecología Andina* (Lima: INTE PUCP).

Nitobe, Inaze 2000 *Bushido. The Soul of Japan. An Exposition of Japanese Thought* (Boston: Turttle Publicing).

Omland, Clara 2011 *Biodiversidad y Cambio Climático. ¿Necesidad o solidaridad internacional?* (Lima: Editorial San Marcos).

OMS 2016 *Cambio Climático y Salud* Nota descriptiva No. 266. 29 de junio en www.who.int/mediacentre/factsheets/fs266/es.

ONU Organización de naciones Unidas 1987 "Asamblea General 96ª sesión plenaria 11 de diciembre Informe de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo" en http://www.un.org/documents/ga/res/42/ares42-187.htm

ONU 1992 "Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático" FCCC/Informal/84

ONU 2015 "Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible" (Documento en Pdf).

ONU – UNEP 2007 "Cambio Climático 2007. Mitigación Del Cambio Climático. Contribución del Grupo III al Cuarto Informe de Evaluación del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático".

O'Phelan, Scarlett 1997 *Kuracas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas).

O'Phelan, Scarlett 1999 "Repensando el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII" en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (Lima: Instituto Riva-Agüero - PUCP).

O'Phelan, Scarlett 2001a "Repensando la Independencia del Perú" en *Historia de la Cultura Peruana* (Lima: Ediciones del Congreso de la República).

O'Phelan, Scarlett 2001b *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima: Instituto Riva-Agüero - PUCP).

Ortiz, René 1989 *Derecho y Ruptura. A Propósito del Proceso Emancipatorio en el Perú del Ochocientos* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Pacheco Arnoldo, Ostria Mauricio y Mazzei Leonardo 1992 *El Descubrimiento, una reflexión histórica* (Santiago: Ediciones Universidad de Concepción).

Pajares Erick, Llosa Jaime, 2010 *Cambio Climático y resiliencia en los Andes. Enunciar una política educativa para la complejidad* (Lima: Foro Educativo).

PAPA Francisco I 2015 *Carta Encíclica Laudato Si´ del Santo Padre Francisco sobre el cuidado de la casa común* (Lima: PUCP).

Parker Cristián, Baigorrotegui Gloria y Estenssoro Fernando 2015 "Agua-energía-minería, consumo sustentable y gobernanza. Visiones de actores estratégicos sudamericanos" en De Castro Fabio, Bárbara Hogenboom y Baud Michiel *Gobernanza ambiental en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO – ENGOV).

Parsons, Talcott 1968 *La estructura de la acción social* (Madrid: Guadarrama).

Peña Farías, Ángela 2013 "Vulnerabilidad Ambiental y reproducción de la pobreza urbana. Algunas reflexiones sobre su relación en territorios periféricos de Ciudad de la Habana" en Castro, Guillermo *Pobreza, Ambiente y Cambio Climático* (Buenos Aires: CLACSO).

Pérez Arroyo, J. (Traductor) 1995 *Confucio. Mencio. Los cuatro Libros* (Madrid: Alfaguara).

Platón, 1986 *República* (Madrid: Editorial Gredos).

Plaza, Orlando (coord.) 2007 *Clases Sociales en el Perú* Visiones y trayectorias (Lima: CISEPA PUCP).

PNUD 2005 *Informe sobre Desarrollo Humano. Perú 2005: Hagamos de la competitividad una oportunidad para todos* (Lima: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

PNUD 2007-2008 *Informe de Desarrollo Humano. La lucha contra el cambio climático: solidaridad frente a un mundo dividido.*

PNUD 2009 *Los retos de la gobernabilidad del agua*.

PNUD – PNUMA 2009 *La integración de los vínculos entre pobreza y medio ambiente en la planificación nacional de desarrollo: Un*

Manuel de buenas prácticas (Nairobi: IPMA - Centro para la pobreza y medio ambiente del PNUD-PNUMA).

PNUD-PNUMA 2009 *Manual para presentar los argumentos económicos a favor de la integración de los vínculos entre pobreza y medio ambiente en los procesos de planificación de desarrollo* (IPMA - Centro para la pobreza y medio ambiente del PNUD-PNUMA).

PNUD-PNUMA 2015 *Integración del medio ambiente y el clima en los procesos de reducción de la pobreza y desarrollo sostenible. Manual para el fortalecimiento de los procesos de planificación y definición del presupuesto.* (IPMA - Centro para la pobreza y medio ambiente del PNUD-PNUMA).

PNUD-PNUMA 2017 *Articulando la política social y ambiental para el desarrollo sostenible: opciones prácticas en América Latina y el Caribe* en http://www.unpei.org/sites/default/files/publications/articulando%20ES%201107.pdf

PNUD 2013 *Informe sobre Cambio Climático y territorio: desafíos y respuestas para un futuro sostenible* (Lima: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo).

PNUD 2016 *Informe sobre Desarrollo Humano 2016 Desarrollo humano para todas las personas* (Nueva York: PNUD).

Popkin, Margaret 1998 “La amnistía salvadoreña: una perspectiva comparativa ¿se puede enterrar el pasado?” en *Estudios Centroamericanos* (Año III Julio-Agosto).

Porras Barrenechea, Raúl 1970 *Los ideólogos de la emancipación* (Lima: Ed. Milla Batres).

Palma, Clemente, 1897 *El porvenir las razas en el Perú* (Lima: Imprenta Torres Aguirre).

Palma, Ricardo1964 *Epistolario* (Lima: Editor Carlos Milla Batres).

Postigo, Julio (ed.) 2013 *Cambio Climático, Movimientos sociales y Políticas Públicas. Una vinculación necesaria.* (Santiago de Chile: ICAL).

Postigo, Julio y Young, Kenneth (eds.) 2016 *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (Lima: DESCO - IEP - INTE PUCP).

Prado Redondez, Raimundo 1982 *El marxismo de Mariátegui* (Lima: AMARU Editores).

PROGRAMA BOSQUES 2017. *Programa Nacional de Conservación de Bosques para la Mitigación del Cambio climático del Ministerio del Ambiente* en www.bosques.gob.pe.

Puigdollers, Oliver Mariano 1940 *La filosofía española* (Barcelona: Ed. Labor).

Pulgar Vidal, Javier 2014 *Las ocho regiones naturales* (Lima: INTE PUCP - Compañía de Minas Buenaventura).

Pulgar Vidal, Manuel 2016 *El Acuerdo de París: El largo proceso hacia el éxito. Rol, Retos y Oportunidades para el Perú* (Lima: Ministerio del Ambiente).

Quijano, Aníbal 1967 *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana. Esquema de enfoque aproximativo* (Lima: CISEPA-PUCP).

Quijano, Aníbal, 1990 "La nueva heterogenidad cultural de América Latina" en *Hueso Húmero* (Lima: Editorial Mosca Azul) N° 26.

Quijano, Aníbal (comp.) 1991 *José Carlos Mariátegui. Textos Básicos* (Lima: Fondo de Cultura Económica).

Quijano, Aníbal, 2014 *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad / descolonialidad del poder* (Buenos Aires: CLACSO).

Rátiva Gaona, Sandra Milena 2013 "Cambio climático: discursos oficiales que legitiman desigualdades. Comparación entre la implementación de políticas de mitigación: agrocombustibles en el Valle del Cauca y proyectos forestales en el oriente antioqueño, Colombia" en Castro, Guillermo, *Pobreza, Ambiente y Cambio Climático* (Buenos Aires: CLACSO).

Rawls, John 2000 *Teoría de la Justicia* (México: Fondo de Cultura Económica).

Riva Agüero, José 1960 *Afirmación del Perú, Fragmentos de un Ideario* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Tomo II).

Riva Agüero, José 1962 "Del Inca Garcilaso a Eguren" en *Obras Completas de José de la Riva Agüero* (Lima: PUCP) Tomo II.

Riva Agüero, José 1962 *Obras Completas de José de la Riva Agüero* (Lima: PUCP).

Riva Agüero, José 1969 "Paisajes Peruanos" en *Obras Completas de José de la Riva Agüero* (Lima. PUCP). Tomo IX.

Rivara de Tuesta, María Luisa 2000 *Tres ensayos sobre la filosofía en el Perú* (Lima: Fondo Editorial de la UNMSM).

Rivara de Tuesta, María Luisa 2000 *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú* (Lima: Fondo de Cultura Económica).

Rodó, José Enrique 1957 *Ariel* (Buenos Aires: W.M. Jackson, INC Editores).

Rodríguez Achung, Martha (ed.), 1994 *Amazonía hoy. Políticas públicas, actores sociales y desarrollo sostenible* (Lima: IIAP - UNAP - CISEPA PUCP).

Roca, Fernando 2015 “Bosques peruanos, servicios ecosistémicos y servicios socioambientales” en Bernex, Nicole, y Castro, Augusto *Río + 20 Desafíos y Perspectivas* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Romero, Francisco 1952 *Sobre la filosofía en América* (Buenos Aires: Raigal).

Rorty, Richard 1990 *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística* (Barcelona: Paidós - ICE UAB).

Rostworowski de Diez Canseco, María 1988 *Historia del Tahuantinsuyo* (Lima: IEP).

Rousseau, Jean Jacques 1962 *El contrato social* (Madrid: Aguilar).

Rousseau, Juan Jacobo 1982 *Contrato Social* (México, Espasa Mexicana, S.A).

Rousseau, Jean Jacques 1980 *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. de Ediciones).

Rousseau, Jean Jacques 1983 *Emilio o La Educación* (Barcelona: Editorial Bruguera).

Ruiz, Francisco J. 2013 “Gobernanza en la Amazonía y los desafíos a la Cooperación Regional” en Gamboa, César y Gudynas, Eduardo *Ambiente y Energía en la Amazonía. Gobernanza, Río 20 y economía verde en discusión* (Lima: Panel Internacional de Ambiente y Energía en la Amazonía).

Sadoff, Claudia y Muller, Mike 2010 *La Gestión del Agua, la Seguridad Hídrica y la Adaptación al Cambio Climático: Efectos Anticipados y Respuestas Esenciales* (Estocolmo: Global Water Partnership).

Sagasti, Francisco 2011 *Ciencia, Tecnología, Innovación. Políticas para América Latina* (México: FCE).

Salas, Guillermo 2008 *Dinámica social y minería: familias pastoras de puna y la presencia del proyecto Antamina (1997-2002)* (Lima: IEP).

Salazar Bondy, Augusto 1965 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (Lima: Francisco Moncloa Editores S.A.).

Salazar Bondy, Augusto 2013 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. ¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Lima: Fondo editorial del Congreso de la República – Banco Central de Reserva del Perú).

Salazar Bondy, Augusto, 1988 ¿Existe un*a filosofía de nuestra América?* (México: Siglo Veintiuno Editores, S.A.).

Salmón, Elizabeth 2014 “El derecho al agua en el derecho internacional de los derechos humanos” en Guevara Gil,

Armando y Verona, Aaron 2014 *El derecho frente a la crisis de agua en el Perú. Primeras Jornadas de derecho de aguas* (Lima: PUCP – CICAJ).

Sartori, Giovanni 1999 *Homo videns. La sociedad teledirigida* (México: Taurus).

Sejenovich, Héctor 2015 "La estrategia para superar la pobreza a través del desarrollo sustentable" en De Castro Fabio, Hogenboom Bárbara y Baud Michiel, *Gobernanza ambiental en América Latina*. (Buenos Aires: CLACSO – ENGOV).

Sen, Amartya 2000 *Desarrollo y libertad* (Buenos Aires: Editorial Planeta).

Sepúlveda, Juan Ginés 1941 *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (México: FCE).

Sepúlveda, Juan Ginés 1973 *A través de su epistolario y nuevos documentos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).

Sepúlveda, Juan Ginés 1978 *Historia de un Nuevo Mundo* (Madrid: Alianza editorial).

Sepúlveda, Juan Ginés 2012 *Diálogo llamado Demócrates* (Madrid: Editorial Tecnos).

Serna Santamaría, Fabiola 2013 "El cambio climático como cuestión ética. Hacia la actualización de la agenda medioambiental en Chile" en Castro, Guillermo *Pobreza, Ambiente y Cambio Climático* (Buenos Aires: CLACSO).

Siches, Luis 1947 *La filosofía del derecho de Francisco Suárez: con estudio previo de sus antecedentes en la patrística y en la escolástica* (México: Ed. JUS).

Simmel, Georg 2005 *Problemas fundamentales de la Filosofía* (Buenos Aires: Prometeo Libros).

Singer, Peter 2018 *Liberación animal* (Barcelona: Taurus).

Sobrevilla, David 1996 *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual* (Lima: Carlos Mata Editor).

Sotomayor, Arístides 2016 "Remediación de pasivos ambientales mineros como estrategia para el cuidado del ambiente" en Consorcio de Universidades *Metas del Perú al Bicentenario* (Lima: Gráfica DELBI).

Skidmore, Thomas y Smith, Peter 1996 *Historia Contemporánea de América Latina. América Latina en el siglo XX* (Barcelona: Editorial Crítica).

Stanley, J y Stein, Barbara H. 1991 *La herencia colonial de América Latina* (México: Siglo Veintiuno Editores).

Stephen et al., 2016 “La Amazonía como un sistema socio-ecológico: las dinámicas de cambios complejos humanos y ambientales en una frontera trinacional” en: Postigo, Julio y Young, Kenneth (eds.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas socio-ecológicas sobre cambios globales en América Latina* (Lima: DESCO, IEP e INTE-PUCP).

Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, L.V. Alexander, S.K. Allen, N.L. Bindoff, F.-M. Bréon, J.A. Church, U. Cubasch, S. Emori, P. Forster, P. Friedlingstein, N. Gillett, J.M. Gregory, D.L. Hartmann, E. Jansen, B. Kirtman, R. Knutti, K. Krishna Kumar, P. Lemke, J. Marotzke, V. Masson-Delmotte, G.A. Meehl, I.I. Mokhov, S. Piao, V. Ramaswamy, D. Randall, M. Rhein, M. Rojas, C. Sabine, D. Shindell, L.D. Talley, D.G. Vaughan y S.-P. Xie, 2013 en *Resumen técnico*: *Cambio climático 2013. Bases físicas. Contribución del Grupo de trabajo I al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático* [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S.K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex y P.M. Midgley (eds.)]. (Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido y Nueva York, NY, Estados Unidos de América).

Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (ed.) 1987 *History of Political Philosophy.* (Chicago: The University of Chicago Press).

Suárez, Margarita 2001 *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600 – 1700* (Lima: Instituto Riva-Agüero Pontificia Universidad Católica del Perú - Fondo de Cultura Económica - Instituto Francés de Estudios Andinos).

Sumalavia, Ricardo 2003 *Ante el espejo trizado* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Suzuki, Daisetz Teitaro 1969 *The Zen Doctrine of No-mind* (London: Rider and Company).

Suzuki, Daisetz Teitaro 1970 *Shin Buddhism* (London: George Allen et Unwin Ltd.).

Suzuki, Daisetz Teitaro 1986 *Introducción al Budismo Ze*n (Bilbao: Ed. Mensajero).

Suzuki, Daisetz Teitaro 1996 *El Zen y la cultura japonesa* (Barcelona: Paidós Orientalia).

Tavara, José (2015). “El modelo primario exportador y las estrategias para el desarrollo sostenible” en Bernex, Nicole y Castro, Augusto *Río + 20 Desafíos y Perspectivas* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Tilly, Charles 1991 *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes* (Madrid: Alianza Editorial).

Tilly, Charles 2000 *Las revoluciones europeas 1492 – 1992* (Barcelona: Crítica).

Thiebaut, Carlos 2001 *De la tolerancia* (Madrid: La balsa de Medusa).

Tord, Luis Enrique 1978 *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948* (Lima: Editoriales Unidas).

Touraine 1973 *La sociedad pos industrial* (Barcelona: Ariel).

Touraine, Alain 1993 *Crítica de la Modernidad* (Madrid: Ediciones Temas de Hoy).

Touraine, Alain 2000 ¿Podremos vivir juntos? La discusión pendiente: El destino del hombre en la aldea global (Bogota: FCE).

Tzevetan, Teodorov 1982 *La conquista de América, la cuestión del otro* (México: Siglo Veintiuno Editores).

UNESCO – WWAP y UNSD 2012 *Los retos de la gobernabilidad del agua*.

Urbano, Enrique (comp.) 1991, *Modernidad en los andes.* (Cusco: Centro de estudios regionales andinos Bartolomé de Las Casas).

Urteaga, Patricia y Verona, Aaron (eds.) 2015 *Cinco años de la ley de Recursos Hídricos en el Perú. Segundas Jornadas de Derecho de Aguas* (Lima: CICAJ – INTE PUCP).

Urteaga Patricia, Guevara Gil Armando y Verona Aaron (eds.) 2016 *El Estado frente a los conflictos por el agua. Terceras Jornadas de Derecho de Aguas* (Lima: CICAJ – INTE PUCP).

Vattimo, 1992 *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenenéutica* (Barcelona- Buenos Aires-México: Ediciones Paidós).

Vattimo, 2007 *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (Barcelona: Gedisa editorial).

Vaz Ferreira, Carlos 1979 *Lógica Viva y Moral para intelectuales* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Vernant, Jean-Pierre 1970 *Los orígenes del pensamiento griego* (Buenos Aires: EUDEBA).

Vernant, Jean-Pierre 1973 *Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (Barcelona: Editorial Ariel).

Vienni, Bianca, et al. (coords.) 2015 *Encuentros sobre interdisciplinaria* (Montevideo: Espacio Inredisciplinario Universidad de la República Uruguay.

Vigil, Nlia y Zariquey, Roberto (eds.) 2003 *Ciudadanía inconclusas. El ejercicio de los derechos en sociedades asimétricas* (Lima: Corporación Alemana al Desarrollo (GTZ) –PUCP).

Vivas, Fernando, 2008 *En vivo y en directo: una historia de la televisión peruana* (Lima: Universidad de Lima Fondo de Desarrollo Editorial).

Vega Centeno, Máximo 2003 *El desarrollo esquivo. Intentos y logros parciales de transformaciones económicas y tecnológicas en el Perú (1970-2000)* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP).

Viscardo y Guzmán, Juan Pablo 1988 *Obra Completa de Juan Pablo Viscardo y Guzmán* (Lima: Banco de Crédito del Perú).

Villanueva, Eduardo 2005 *Senderos que se bifurcan: dilemas y retos de la sociedad de la información* (Lima: Fondo Editorial – PUCP).

Villarán, Fernando 1998 *Riqueza Popular. Pasión y gloria de la pequeña empresa* (Lima: Ediciones del Congreso del Perú).

Villavicencio, Susana (ed.) 2014 *La Unión Latinoamericana: diversidad y política* (Buenos Aires: CLACSO).

Wall, Frans de 2014 *El bonobo y los diez mandamientos. En busca de la ética entre los primates* (Barcelona: Tusquets Editores).

Wall, Frans de 2016 ¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de *los animales?* (Barcelona: Tusquets Editores).

Walzer-Fass, Michael 2001 *Las esferas de la justicia: una defensa del pluralismo y la Igualdad* (México: Fondo de Cultura Económica).

Wachtel, Nathan 1973 S*ociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas* (Lima: IEP).

Weber, Max, 1964 *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (México-Buenos Aires: FCE).

Weber, Max 1967 *The religion of India. The sociology of Hinduism and Buddhism* (New York: The First Free Press Paperback Edition).

Whitney Hall, J 1988 *El Imperio Japonés* (México: Siglo Veintiuno Editores).

Wilson, George M., 1969 *Radical Nationalist in Japan: Kita Ikki, 1883-1937* (Cambrigde: Mass).

Wiker, Benjamín 2011 *Darwinismo moral. Como nos tornamos hedonistas* (Sao Paulo: Paulus).

Whorton, Ana 2007 *Construcción imaginaria de la desigualdad social* (Buenos Aires: CLACSO).

Yamaguchi, Minoru 1969 *The Intuition of Zen and Bergson* (Japan: Herder Agency. Enderle Bookstore).

Young, Rosamund 2017 *La vida secreta de las vacas* (Bogotá: Seix Barral Los tres Mundos).

Zea, Leopoldo 1976 *El pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Editorial Ariel).

Zea, Leopoldo 1980 *Pensamiento Positivista Latinoamericana* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Zea, Leopoldo 1987 *Filosofía de la historia americana* (México: FCE).

Zea, Leopoldo 1993 *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (México: FCE).

Zevallos, Noé 1985 *Ciudad y Reino de Dios en San Agustín* (Iquitos: CETA).

Zevallos, Noé s/f *Toribio Rodríguez de Mendoza o las etapas de un difícil itinerario espiritual* (Lima: Editorial Bruño).

Zuidema, Tom 1977 "The Inca calendar" en *Native American Astronomy* (Texas: A. F. Aveni et Austin University of Texas Press).

Zuidema, Tom 1983 "Catachillay" en *Revista de la Biblioteca Nacional* (Lima: Fénix).


ISBN 978-987-722-368-2

Hoy sabemos que la racionalidad humana no es uniforme y que desde la perspectiva estrictamente del conocimiento, los seres humanos no han seguido los mismos métodos para llegar a la verdad; innumerables han sido los caminos tomados para construir el conocimiento sobre el mundo y sobre sí mismos. La gran crítica a la ciencia moderna está justamente en eso, en que su mirada no se ha desprendido de una determinada manera de pensar, de una manera específica de razonar. Si hoy en día hay críticas a la ciencia moderna ello se debe a que se pueden reconocer, en el curso de la historia y en la actualidad, maneras de conocer ajenas a ella, por cierto tan válidas y tan verdaderas como las que nos ofrece la ciencia moderna. En el fondo, una de las críticas a esta está referida al inmenso descuido, por no decir displicencia, hacia otras formas de conocimiento. Esto último no es solo una manera diferente de pensar, sino un asunto que nos lleva al universo de la conducta ética.

En este libro, *El desafío de un pensar diferente. Pensamiento, sociedad y naturaleza,* queremos dar cuenta de lo que ha significado este cambio en la manera de pensar. Habrá que aventurarse nuevamente en el mundo de la complejidad y se lo debe hacer con renovados instrumentos de análisis y con nuevas perspectivas. Se trata de pensar y de expresarse desde puntos de vista distintos que muestren la diversidad de la especie humana, sus diferencias de pensamiento y sentimiento, y sus distintas miradas e imágenes del mundo. Esto es fundamental para reconstruir la vida y organizar el futuro. No es tarea fácil, ni cosa de un día, sino asunto complejo que exige maduración, ponderación y tiempo.

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales


CLACSO

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais